دراسة نقدية

# طبيعة النص القرآني وخصائصه

## عند نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش








# طبيعة
# النص القرآني وخصائصه



# طبيعة النص القرآني وخصائصه

## عند نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش

دراسة نقدية

أركان الخزعلي


**التصميم والإخراج الفني**

مركز الهاشمي للإبداع

*www.alhashemy.com*

**الطبعة الأولى**

**١٤٤٢هـ ـ ٢٠٢١م**

# طَبيعَةُ النَّصِّ القُرآنِيِّ وَخَصائِصِهِ

## عِنْدَ نَصِرِ حامِدْ أبو زيد وَعبدِ الكريمِ سُرُوش

### دِراسَةٌ نَقْدِيَّةٌ

أَرْكان الخزعلي


بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ تَعَالَىٰ:

﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾

[سورة فصلت: ٤٢]

# الإهداء

| | |
|---|---|
| إلى صاحب الخُلق الرفيع على المدى | قائد المسلمين الهمام |
| إلى سيد الأخلاق دون منافسٍ | الملهم القائد المقدام |
| إلى من صلّى عليه الله، نور الهدى | ما دارت الأفلاك والأجرام |
| إلى من صلّى عليه الله، خير الورى | ما مرّت الساعات والأيام |
| إلى حبيب الله محمدٍ | لمن لم ينصفه الشعر ولا الأقلام |

أُقدّم بحثي المتواضع إلى مقام رسول الله ﷺ الذي أُرسل بالهدى ودين الحقّ؛ ليُظهره على الدين كله ولو كره المشركون، ونستمدُّ منه العون للذبِّ عن القرآن، وإعلاء كلمة الحق. راجياً أن أكون من الذين يُحشرون في زُمرة خَدَمة القرآن الكريم والمدافعين عنه، والله ولي التوفيق.

# الشكر والتقدير

أشكر الله تعالى لِمَا أنعم عليَّ في كتابة هذا البحث، وأسأله أن يمنَّ عليَّ مرةً أخرى في قبوله، وأن يجعلني من المدافعين عن كتابه.

كما أتقدّم بالشكر والامتنان الجزيل إلى الأستاذ الفاضل سماحة الشيخ عبد المحسن البقشي، والشيخ الدكتور طلال الحسن، والشيخ الدكتور رضا الزبيدي، (أعزّهم الله تعالى).

إلى كلّ مَن خدمني في تنقيح وتصحيح هذا البحث، ولمن قدّم لي النصيحةَ والإرشاد، وكل مَن شجّعني وآزرني في تقديم هذا المشروع الطيب، لِما فيه خدمةٌ للقرآن الكريم، والقرّاء الأعزّاء.

## كلمة الأستاذ الشيخ عبد المحسن البقشي[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

ورد في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ فِيهِ مَنَارُ الْهُدى، وَمَصَابِيحُ الدُّجى، فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصَرَهُ، وَيَفْتَحْ لِلضِّيَاءِ نَظَرَهُ، فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ، كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ**».[2]

لا يخفى على كل مسلمٍ ومسلمةٍ مكانة القرآن الكريم، فهو أولُ مصدرٍ للتشريع، وهو الثقلُ الأكبر، وهو المرجع للسنّةِ المُطهّرة: «**فما وافق كتاب الله فخذوه، وما عارضه فذروه**»[3]، وهو حبل

---

(١) بعد أن درس الأستاذ عبد المحسن البقشي في المراحل الأكاديمية التحق بالحوزة العلمية، ودرس مقدماتها، كما حصل على شهادة البكلوريوس، وشهادة الماجستر في فرع الثقافة والمعارف الإسلامية، ثمَّ التحق في البحث الخارج على يد جملة من الأساتذة، وشارك في امتحانات السطح الرابع، كما مارس التدريس لسنوات عديدة، وفي عدّة مدارس. له عدّة مؤلفات من كتب وشروحات دراسية. ناقش وأشرف على عدّة رسائل في مختلف المراحل لعدد من طلاب جامعة آل البيت عليهم السلام وجامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية. تَسنّم عدّة مهام ووظائف، أبرزها منصب رئيس جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية وإلى الآن.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٤ ، كتاب فضل القرآن، ص٥٨٩.

(٣) انظر: محمد بن زين الدين، العوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج١، ص٦٨.

الله الممتـدّ بين السـماء والأرض، وهو النور المُبـين، الذي يهدي إلى الحـقّ، وقد وصف نفسـه بأوصـافٍ تُبيّن مكانته في فهم الشـريعة وإدراك مقاصدهـا، فإذا كان هـو الكتاب الذي فيه تبيان كلّ شيءٍ، وهـو الذي يهدي للتي هي أقوم، لَـزم جعل ضوابط وقواعد لفهم مراداته.

على هذا الأسـاس تصدى العلماء والباحثون للبحث والتحقيق والكتابـة حول القرآن الكريم وعلومه، وحيث يُعدّ القرآن الكريم من أكثر الكتب السماوية التي عُنيت بالبحث والدراسات، تنوّعت قديـماً وحديثـاً ومـن جهـاتٍ عديـدة: كالنـص القـرآني، وخطـه، وناسـخه ومنسـوخه، وظاهـره ومحكمـه، وزمـان ومـكان نزوله، ونسـخ المصاحـف وتفسـيره وغـير ذلك، حتى تَشـكّل ما يُسـمّى بعلـوم القـرآن، وبناءً على هـذا قد كُتـب حوله الكثير مـن الكتب والرسائل الجامعية.

ومـن بين ذلـك الأبحـاث التي طُرحـت في القـرن الأخير التي اختصـت بالكتـاب المقـدس أو النـص الدينـي عمومـاً، ومبحث الـ(هرمنيوطيقـا) وكيفيـة التعامـل مع تلك النصـوص، ولا يخفى أيضـاً تأثّـر بعض الباحثين الإسـلاميين، وممَن حـاول تطبيقها على النـص القرآني مـع وجود تفـاوتٍ كبير بينـه والنصوص المنسـوبة

للأنبياء السابقين كالتوراة والإنجيل، التي طرأ عليها التحريف.

ومن بين المتأثّرين بتلك الدراسات هما الدكتورَين نصر حامد أبو زيد وعبدالكريم سروش، وكلاهما ينتسب لمدرسةٍ واتجاهٍ مُختلف، حيثُ استطاع الباحث العزيز الشيخ أركان الخزعلي (دامت توفيقاته) أن يَقف على أهم مبانيهما وأهم نظرياتهما ونتائجها في رسالته المقدّمة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن الكريم في جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية[1]، التي حملت عنوان: (**طبيعة النص القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش ـ دراسة نقدية ـ**)، ثمّ قام بمحاكمتها بأسلوبٍ علمي رصين؛ ليُضيف في مجال المعرفة القرآنية ما يُقوي مكانتها، ويدفع بعض الشبهات المثارة حولها، انطلاقاً من لزوم الدفاع عن المصدر الأول للتشريع.

كما أنّ من دواعي السرور أن تتجه الأبحاث إلى ما يُشكّل جديد الساحة، والخروج من التكرار، والسعي لتقديم الحلول والأجوبة العلمية فيما يُثار في مسرح العلم والمعرفة، فضلاً عن ضرورة

(١) تأسّست جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية A.I.U عام١٤٢١ هـ، حيث تعتبر بمثابة أول جامعة عربية بين الحوزات العلمية في مدينة قم المقدسة وبأسلوبٍ عصري يخرج النموذج الحوزوي في المجالات الإسلامية المتنوّعة بإبداعٍ ونظام ووضوح؛ لتمكين الطلبة المسلمين من شتى بقاع العالم من تعزيز الأسس العلميةِ لديهم.

التأصيل والتأسيس للمعارف الدينية، و بأسلوبٍ علمي معاصر. وهو إحدى أهداف هذه الجامعة المباركة بكادرها العلمي وبطلبتها الأعزاء.

ختاماً ندعوا الله تعالى أن يُوفق طلبة العلم، للقيام بوظائفهم في مجال البحث العلمي ورفد المكتبة الإسلامية عامةً والدراسات القرآنية خاصةً، والذي يُعد اليوم من أهم المجالات التبليغية.

وفي الوقت الذي أُثني فيه على صاحب هذا الكتاب هذه الخطوة السديدة، ندعو له بالتوفيق ونتمنى أن يواصل الطريق في خدمة القرآن الكريم؛ لينتفع به الناس، فذلك خيرٌ وأبقى: ﴿**وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾[الرعد: ١٧].



عبد المحسن البقشي

## كلمة الدكتور الشيخ طلال الحسن[1]

منذ عقود طويلة والنصوص الدينية بشكل عام تواجه إثارات كثيرة حول إمكان فهمها وحول مدى صلاحيتها لكلّ زمان ومكان مفهوماً ومصداقاً، ومن تلك النصوص الدينية القرآن الكريم، الذي تناولته العقول تحليلاً ونقداً، والأقلام عرضاً ونشراً، ابتداء من المشكّكين التاريخيين في القرن الهجري الثاني، ومروراً بالمستشرقين الغربيين، من القرن السابع عشر الميلادي إلى منتصف القرن العشرين، وانتهاء ببعض الإسلاميين المعاصرين الذين شغلت عقولهم وخطفت أبصارهم شُبهات المستشرقين رغم محاولاتهم اليائسة في التخفِّي وراء مصطلحات جديدة، كالتنوير والحداثة والتجديد.

ولعلَّ من أشهر الإسلاميين المعاصرين الذين جدّدوا شُبهاتٍ كثيرةً حول القرآن الكريم برؤى فكرية معاصرة المفكِّر المصري

---

(١) دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن الكريم، وأستاذ وعضو في الهيئة العلمية لجامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية.

السنّي الدكتور نصر حامد أبو زيد، والمفكِّر الإيراني الشيعي الدكتور عبد الكريم سروش، وهما بالرغم من اختلاف مرجعياتهما الفكرية والدينية إلاَّ أنهما متقاربان في الأطروحات العامة التي تناولت وحيانية القرآن وحدود صلاحيته لكلِّ زمان ومكان، حيث يُستشّف من كلماتهما القول ببشرية القرآن الكريم، سواء بألفاظه، وهو القدر المتيقَّن عندهما، أو بألفاظه ومعانيه، والقول بأنَّ المفاهيم القرآنية قد فرضتها بيئة النزول، فالقرآن الكريم ابن بيئته وزمانه، بل هو ـ كما في بعض عبارتهما ـ محصول ثقافي لبيئته، وقد ساقوا لذلك، لاسيما نصر حامد أبو زيد ـ أمثلة من القرآن الكريم، كاستعمال القرآن لمفردات تنتمي لثقافة بيئة النزول، كالإبل والملائكة والجن والسحر، وما شابه ذلك.



ومن ذلك ما صرَّح به سروش من كون القرآن لا يعدو عن كونه نتاجاً للتجربة النبوية التي خاضها النبي محمدﷺ، وذلك بعد أن سلبه سروش خاصّية الاجتباء الإلهي لنبيّ محمد ﷺ، لينتهي إلى أنَّ النبوة مجرّد تجربة روحانية تقارب التجربة الروحانية للعرفاء والتخيّلات التي يعيشها الشعراء، فالنبوة تجربة عرفانية أو شعرية!!

وبدلاً من أين يكون النبي محمد رسول الله: ﴿**مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ**﴾ [الفتح: ٢٩]، سيكون رسولاً لنفسه! لأنَّ نفسه هي التي أوحت

إليـه! وبدلاً من الاصطفـاء والاجتبـاء للأنبيـاء: ﴿**إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحـاً وَآلَ إِبْرَاهِيـمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى العَالَمِـينَ**﴾[آل عمران: ٣٣] سيكون الاصطفاء شخصانياً أو من عندياتهم!

وبدلاً من الوحيانية الإلهية: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْـبَاطِ وَعِيسَـى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً**﴾[النساء: ١٦٣]، و﴿**يَـا مُوسَـى إِنِّي اصْطَفَيْتُـكَ عَـلَى النَّـاسِ بِرِسَـالاَتِي وَبِكَلاَمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّـاكِرِينَ**﴾[الأعراف: ١٤٤]، ﴿**وَكَذَلِـكَ أَوْحَيْنَـا إِلَيْـكَ قُرْآنـاً عَرَبِيّاً لِّتُنـذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾[الشورى: ٧]، ﴿**ثُـمَّ أَوْرَثْنَـا الكِتَـابَ الَّذِيـنَ اصْطَفَيْنَـا مِـنْ عِبَادِنَا**﴾[فاطر: ٣٢]، ستكون كلّ الكتب السماوية مـن عنديـات أولئك الذين خاضوا تجاربهم العرفانية أو الشعرية!!

ولعـلَّ من مناشـئ هـذه الشـبهات أنَّهما ومـن ينتميـان إليه من مرجعيـات فكريـة استشراقية لم يميّـزوا بـين النـصّ كديـن وبين الفهـم كتديّن، فحكموا على النصّ، وهو الدين، من خلال الأفهام الواصلـة عـبر المفسّرين، وهـو التديّن، فظنّوا أنَّ الديـن هو التديّن نفسـه! وأيّاً كانت مناشـئ تلك الشـبهات فإنهما قد أخفقا كثيراً في شـخصنة الوحيانيـة، بـل وفي زمكانية النـصّ أيضاً، أما الإخفاق

في شـخصنة الوحيانية فلأنَّ النصـوص القرآنية صريحة بوحيانيته: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم: ٣ـ٤]، فيلـزم مـن التكذيـب بوحيانيتـه التكذيـب بالقـرآن وبالنبي محمد صلى الله عليه وآلـه، ومع انتفـاء النبوة ينتفي الدين الإلهي نفسـه، لأنَّ الدين في عمقه هو عبارة عن نصوص، فيكون القول ببشـرية القرآن هو القول بعدم صدق القرآن وبعدم صدق النبي محمد صلى الله عليـه وآله!! ومن ثـمّ القول بوضعية الدين الإسـلامي! وهذه هي آخر الخطوط أو الخطوات التي لم يجرأوا على البوح بها.

وأمـا الإخفـاق في زمكانية النصّ الديني بشـكل عـام والقرآني بشـكل خـاص فذلك لأنهـم لم يفرّقوا بـين ثبات المفهـوم وحركية المصـداق، أو قل بأنهم لم يسـتوعبوا فكـرة (وحدة المفهـوم وتعدّد المصداق)، فلـمَّا رأوا أنَّ المصداق يتغيّر بتغـيّر الظروف الموضوعية المحيطة به ظنوا أنَّ المتغيّر هو المفهوم وليس مصداقه! فمفهوم النفقة (إنفـاق الـزوج على زوجته) واضـح في معناه اللغـوي والشرعي، ولكنـه يختلـف في مصداقه من زمـان لآخر، بل مـن مجتمع لآخر، وهـذا أمـر طبيعي، وليس مـن الصحيح تسـرية هـذا الاختلاف المصداقي للمفهوم نفسـه فنُسـقط المفهوم ليحلَّ محلّه مفهوم آخر، وإلاَّ لـزم تغيير الديـن برمته، ولا يبقى منه حجـر على حجر، وهو

مخالف تماماً للمنطق الإلهي الذي ختم الدين بالإسلام، والنبوات بمحمد ﷺ: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[سبأ: ٢٨].

وفي هذه الدراسة المقارنة التي قدّمها الطالب المجدّ والابن البار الشيخ العلّامة أركان الخزعلي الموسومة بـ(طبيعة النصّ القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش)، عرضاً وتحليلاً ونقداً، تمكّن من أن يُوقفنا على أهم المباني الفكرية للدكتور نصر حامد أبو زيد وللدكتور عبد الكريم سروش، وقد لاحظت تتبّعه وتحقيقاته فكانت وافية في موضوعها، فضلاً عن أمانته العلمية، وهو بذلك يرفد مكتبتنا الإسلامية برافد جديد من الدراسات المقارنة حول بعض الدراسات المعاصرة في القرآن الكريم، راجياً له مواصلة مسيرته العلمية المباركة.

**الدكتور طلال الحسن**

# المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، مُنزل الكتاب الكريم، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين، حافظ وحيه الصادق الأمين، وعلى أهل بيته المعصومين الطاهرين، وعلى صحبهم الغرّ الميامين المُنتجبين.

**وبعد...**

عظّم الله تعالى شأن القرآن، فجعله حبلاً متيناً ممدوداً من السماء إلى الأرض، من اعتصم به نجا، ومن تركه وراء ظهره هلك، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[1]، وكما قال النبي الكريمصلى الله عليه وآله عندما سُئل عن الثقلين: «**الثقلُ الأكبرُ كتابُ الله سَبَبُ طَرَفهُ بيَد الله وسَبَبُ طَرَفهُ بأَيدِيكُم والثقلُ الأصغرُ عترَتي وأَهلُ بَيتي...**»[2]، فجعله الله دستوراً لتنظيم أمور العباد، لا يُغادر

---

(١) سورة الإسراء: ٩.

(٢) هاشم بن سليمان البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص٢٣.

صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها، وجعل السنّة النبوية شارحةً له، وهكذا مرّ الزمن والنص الديني عامّةً، والقرآني خاصّةً هو المرجع الأوّل والأوحد في حلّ وتنظيم كل القضايا: العبادية، والأسرية، والسياسية، والاجتماعية وباقي زوايا الحياة.

ومما لا شكّ فيه أنّ التطور الزمني الذي تمرّ به كل الشعوب والأمم، ومنها الأمة الإسلامية في كافة مستويات الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية من جهة.

ومن جهة أخرى شبه خلو الساحة من الأبحاث الجديدة، حرّك بعض الحداثويين ـ من داخل المنظومة الإسلامية ـ للتعامل مع النص القرآني وتقديم النظريات والقراءات في بيان طبيعته وخصائصه، من أجل تحقيق حداثة إسلامية تتناسب مع ذلك التطور.



وبما أنهم من داخل الحضارة الإسلامية، ولكي تؤخذ آراؤهم بالنظر والقبول، إذن لابدّ لهم من مزج أفكارهم ونظرياتهم الغربية بما يتلاءم في نظر الفرد المسلم، كالقراءة التأويلية التي جاء بها أبو زيد مثلاً، وهكذا الحال في القراءة السروشية، بل هو منهج أغلب الحداثويين، وعلى هذا الأساس نجد بعض هذه الدعوات قامت على تأطير النص القرآني خصوصاً وتحجيمه في حقبة تاريخية مُحدّدة، ومن ثمّ تجرّيده من قداسته، وبعدها التشكيك في مصدره ووثاقته،

بل تعاملت معه باعتباره نصاً لغوياً مثل غيره من النصوص يخضع لآليات النقد والإقصاء أو الإهمال أيضاً.

قد جاء هذا البحث نتيجة تساؤلات تولّدت منذُ بداية اشتغالي في مجال علوم القرآن وتفسيره، من قبيل: ما هي حقيقة القرآن؟ وهل أنّ حركة النصّ متجدّدة حتى نقول بانطباقه في كل زمان ومكان؟ وإذا كان يجري مجرى الشمس والقمر، فكيف يكون ذلك ونحن نعيش القرن الواحد والعشرين بطائراته وأقماره الصناعية وما إلى ذلك من التطوّر الفكري بجميع جوانبه؟

من هنا وبالاستمرار في البحث والتتبع؛ ومن أجل إيجاد إجابات شافية وكافية عن تساؤلاتي تلك، وصل البحث بطبيعة الحال إلى أهم مبحث في علوم القرآن ألا وهو مبحث (حقيقة النص القرآني)، فوجدت نفسي في بحر من الأقوال وكثرة الآراء واختلاف المدارس، لاسيما بالرجوع إلى جذر المسألة والزمن الذي قامت تلك الأبحاث أو بلغت ذروتها فيه.

على هذا الأساس رأينا من الواجب تقديم رؤية واضحة ومُنصفة تُبيّن أولاً طبيعة النص القرآني وخصائصه وفقاً للكتاب والسنّة الشريفة. وثانياً ما جاء به (أبو زيد، وسروش) في كتبهم وحتى في لقاءاتهم التلفزيونية.

## بيان موضوع البحث:

تناول هذا البحث بيان طبيعة النص القرآني وخصائصه، وفق المنهج الإسلامي الصحيح؛ وذلك من خلال عرض آراء الحداثويين، وأبرز من قال ببشرية القرآن، وأنه منتجٌ ثقافي، ومن ثمَّ تحليلها ومناقشتها ونقدها.

## السؤال الأساسي:

ما هي طبيعة النص القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش؟

## الأسئلة الفرعيّة:

١ ـ ما هي طبيعة النص القرآني وبقية المفردات ذات الصلة بالبحث؟

٢ ـ ما هي طبيعة النص القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد؟

٣ ـ ما هي طبيعة النص القرآني وخصائصه عند عبد الكريم سروش؟

٤ ـ ما هي أوجه الاتفاق والافتراق بين نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش في طبيعة وخصائص النص القرآني؟

## أهمية البحث:

إنّ هـذا البحث في دراسـته لطبيعة النص القـرآني وخصائصه يُمثّل ردّاً لكثيرٍ من الإشكالات، وسداً لكثيرٍ من الثغرات، المتمثّلة بأبـرز ما يتناوله الباحثون والمفكّـرون الحداثويون، دون التحيّز إلى فئـةٍ أو الوقوف عند أيّ رأي إلا بمناقشـته وتحليلـه، بمعنى: إننا لم نركّـز على(أبو زيـد وسروش) من حيـث الاعتبار الشـخصي، إنما اهتم البحث بأفكارهما ذاتها من حيث جذورها وتطبيقاتها.

## سبب اختيار البحث:

لابدّ للدارسـين الذيـن يرومون التخصّص في تفسـير وعلوم القرآن الكريم من معرفـة ماهيّة وطبيعة النص القرآني وخصائصه قبل أن يخوضوا في تفسيره وتأويله وما إلى ذلك من أبحاث مرتبطة ومترتّبة عليه، كمعرفة الناسخ والمنسوخ، والمكيّ والمدنيّ، ونحوها؛ ليكون المنطلق الأوّل نحو الحقّ والحقيقة.

من هنا بدأت أبحث عن ماهيّة النص القرآني وخصائصه التي ينفـرد ويتميّـز بها عن غيره، فلم أرَ نفـسي إلا وقد جَرّني البحث في كلمات المستشرقين والحداثويين ومعرفة آرائهم حول فهمهم لذلك النص، مما دعاني إلى تقديم هذه الدراسة؛ لبيان طبيعة النص القرآني

وفـق المنهـج الصحيح، ونقد آراء من قال ببشـــرية القرآن أو أنه لا يصلح لأيّ زمان ومكان.

**والسـؤال المهـم**: لماذا اخـترتُ هاتين الشـخصيتين: (أبو زيد، وسروش)، وهنـاك الكثـير من الحداثويـين أو الأقدم في طرح هذه الأفكار وغيرها؟

**الجواب**: نعم؛ هناك الكثير من الحداثويين الذين طرحوا مسألة مفهوم النص وتأريخيته في الأوساط المعرفية، لكن لا يخفى أنّ هناك مـن بـرزَ ورُوّج له من بينهـم، هذا من جهة، ومـن جهة أخرى إني اخـترتُ أُنموذجـين من مدرسـتين مختلفتين، فأبو زيد ينتسـب إلى أهل السـنّة، وسروش ينتسـب إلى المذهب الشـيعي، ومن ثمّ بيان أوجـه الالتقاء والافتراق فيما بينهما، وفهـم الظروف التي أحاطت بهما؛ لتكون الدراسة شاملةً للاتّجاهين معاً.

## أهداف البحث:

إنّ الهدفَ الأسـاسي مـن البحث هو الوصـول إلى أنّ أيَّ فهمٍ وقراءةٍ لطبيعـة النص القرآني يجبُ أن تكون نابعةً من القرآن الذي ﴿**لَا يَأْتِيـهِ البَاطِـلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْـهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾[فصلـت: ٤٢] لا أن نعـرضَ القـرآن على أفهامنا؛ ثـمّ نرتب آثارَ ذلـك أو نتبنّى نتائجَه، بـل على العكس تمامـاً من أن نعرض أفهامنا عـلى القرآن، ثمّ نأخذ

الصحيح منها؛ وذلك لقصور الأفهام ومحدوديتها مهما بلغت، والقرآن لا محدودية له ولا قصور فيه؛ لأنه: ﴿**تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾[فصلت: ٤٢]، وبذلك يبقى النص القرآني الدستور الإلهي والمرجع الأوّل لا غير.

أما القراءات والنظريات التي طُرحت في فهم (طبيعة النص القرآني وخصائصه) من سالف الزمان إلى يومنا الحاضر فلا تعدو كونها رؤى ـ واجتهادات ـ، قد يكون البعض منها مُقنّن بضوابط ومعايير تتوافق مع المنهج الإسلامي، أو لا تكون مُقنَّنة ومؤطَرة بإطار وحدود القرآن نفسه.

ويمكن لنا أن نلخّص أهم الأهداف في البحث بشكلِ نقاطٍ:

١ـ إنّ هذه الرسالة جاءت محاولةً للكشف عن منهج بعض الحداثويين في فهم النص القرآني تحديداً، وليست رسالة في الكشف عن الأبحاث التي طُرحت في علوم القرآن بكل أبعادها.

٢ـ إنّ الرسالةَ لا تُعدّ من الأبحاث المقارنة بين آراء الحداثويين، وإنما حاولَت الكشف عن منهج أبرز وأوسع شخصيتين باتّجاهين مختلفين، فالبحث إذن عبارة عن عرضٍ وتحليلٍ ونقد.

٣ـ إنّ ساحةَ البحث لا تسمح بالتوسّع الكبير، لاسيما حصر آراء الموافقين والمخالفين ومناقشتها.

٤ـ إنّ البحثَ تضمّن أهم المباني التي اعتمدها أبو زيد، وسروش، بالإضافة إلى التطرّق لآراء غيرهم من الحداثويين حسب ما يقتضيه البحث.

٥ـ بيان طبيعة وماهيّة القرآن الكريم وفق الضوابط والمعايير التي أسَّس لها القرآن نفسه، وموافقتها للسنّة النبوية.

**الدراسات السابقة:**

هناك محاولاتٌ عديدةٌ تمّت منذُ القرون الأولى إلى يومِنا الحالي؛ لفهم طبيعة النص القرآني وخصائصه، ومن أهمِ تلك المحاولات هي التي حدثت في عصر الصحابة، ثمّ تطوَّرت إلى (علوم القرآن)، لذا فإنّ بحث علوم القرآن كان في أصلِه بحثاً عن ماهيّةِ القرآن وطبيعته، ومن جملة ذلك الحديث عن الوحي، وخلق القرآن وأسباب نزوله وما إلى ذلك من البحوث التي تُدرس اليوم في علمٍ مستقلٍ. لكننا نرى أغلب أبحاث ماهيّة النص القرآني في الدراسات الحداثوية المعاصرة كأنه صُبِغَ بصبغةٍ استشراقية، أو قل: شبه خلوّ الساحة للحداثويين؛ جَعَلهم يُشرّقوا ويغرّبوا فيها، أو لعل دعمهم المادي والمعنوي في طبع ونشر مقالاتهم وكتبهم بهذا الشأن أكثر مما يُطبع ويُنشر لغيرهم. وهذا لا يعني أننا نُنكرُ وجودَ دراسات قُدّمت في مجال فهم (طبيعة النص القرآني وخصائصه) أو

من قبيل الردّ على بعض الحداثويين، لكن أغلبها إما تكون كتاباتٍ متناثـرة في مقـالات، وإمـا تكون كتابـاتٍ غير متخصّصـة، أو أنها كذلك لكن لم تلقَ رواجاً واسعاً، فأُهملت ولم تفِ بالغرض.

ويجدر الإشارة إلى ذكر أهم الدراسات التي تبنَّت نقد آراء أبو زيد وسروش، هي:

١ـ نصر حامد أبو زيد (دراسـة النظريات ونقدها)، لمجموعة مؤلّفين، طبع من قبل المركز الإسـلامي للدراسـات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة سنة ١٤٤١هـ.

٢ـ المعرفـة الدينيـة في نقـد نظريـة الدكتور سروش، للشـيخ صادق لاريجاني، طُبع في دار الهادي في بيروت سنة ١٤٢٩هـ.

٣ـ الوحي والظاهرة القرآنية، حول الدكتور سروش وآخرون، مـن إعداد حيدر حـب الله، طُبع من مركز البحوث المعاصرة، سـنة ٢٠١٢م.

حيـث لهـا ارتبط وثيق مـع دراسـتنا، إلا أنّ الأخـيرة امتازت عنها بشـمولية مباني الشـخصيتين في دراسة واحدة، مع بيان أوجه الاتفاق والافتراق فيما بينهما.

**صعوبات البحث:**

يجدر الإشارة إلى بعض الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذا

البحث، ومن أهمها:

١ ـ مـن خلال التتبُّع في كتب (أبو زيد)، وجدنا أنه لا يُصـرّح بمنهجـه بشـكلٍ واضـح، وذلك لأنّـه يعتمد في أغلب مـا يطرحه عـلى أفـكار غـيره، لكن بالدقـة والتتبـع وجدنـا أنه يقـوم بتحوير تلـك الأفـكار بما يناسـب مشـروعه، وكذلـك اسـتخدامه ألفاظ ومصطلحات تحمل أكثر من معنى.

٢ ـ صعوبة الوقوف على أفكار (عبد الكريم سروش) بشكلٍ كامل؛ وذلك لعدم ترجمة كل كتبه من الفارسـية إلى العربية، على الرغـم مـن أنّ ما نريـده مُنحصـرٌ تقريبـاً في كتابَيـه اللذَين تُرجما للعربية باسم: (بسط التجربة النبوية، والقبض والبسط).



**منهج البحث:**

اسـتلزم البحـث في طبيعة النص القـرآني وخصائصه الاعتماد على عدّة مناهج، ومنها:

**١ـ المنهـج الاسـتقرائي**: وذلك من خلال عـرض الأفكار كما هي عند أصحابها.

**٢ـ المنهـج التحليلي**: وذلك من خلال تحليل الآراء الواردة في طبيعة النص القرآني وخصائصه.

**٣ـ المنهج النقدي**: وذلك من خلال نقد آراء الحداثويين حول

طبيعة النص القرآني وخصائصه.

**خطة البحث:**

**المقدمة:**

**الفصل الأول:** المباحث التمهيديّة، ويتألّف هذا الفصل من مبحثين:

**المبحث الأول:** التعريف بمفردات البحث من حيث اللغة والاصطلاح.

**المبحث الثاني:** نظرة تأريخية حول طبيعة النص القرآني وخصائصه.

**الفصل الثاني:** طبيعة النص القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد، وفيه أربعة مباحث:

**المبحث الأول:** التعريف بنصر حامد أبو زيد.

**المبحث الثاني:** قراءته لطبيعة النص القرآني وخصائصه.

**المبحث الثالث:** أهم المباني التي اعتمدها أبو زيد.

**المبحث الرابع:** نماذج تطبيقية.

**الفصل الثالث:** كذلك يحتوي على المباحث نفسها التي تقدّمت في الفصل الثاني، إلا أنها تتحدّث عن عبد الكريم سروش.

**الفصل الرابع:** نقد نظرية أبو زيد وسروش، وفيه مبحثان:

**المبحث الأول**: نقد قراءتهما لطبيعة النص القرآني وخائصه.

**المبحث الثاني**: نقد المباني التي اعتمدوا عليها.

وانتهى البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج المتحصِّلة، وكذلك التوصيات.

وما يجدر الإشارة إليه إنّ هذا الكتاب ـ في عنوانه ومعنونه ـ كان في الأصل رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم (التفسير وعلوم القرآن الكريم) في جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية، وجامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، في نهاية عام ١٤٤١هـ، وقد نالت درجة امتياز عالٍ.



# الفصل الأول

# مباحث تمهيدية



المبحث الأول: **مفردات البحث لغة واصطلاحاً**

المبحث الثاني: **نظرة تاريخية حول طبيعة النص القرآني وخصائصه**

# المبحث الأول

# مفردات البحث لغة واصطلاحاً

## المطلب الأول: طبيعة النص القرآني

لابدّ من توضيح معنى (طبيعة النص القرآني وخصائصه)؛ لأنها تبدو في أوّل وهلة غير مألوفة، لكنها على الرغم من ذلك سهلة المعنى والمؤونة. ويجدر الإشارة إلى أنّ أغلب هذه المصطلحات حديثة، لم تتضمنها كتب اللغة القديمة، لكن حاولنا جاهدين، الحصول على معانيها من أمتن الكتب اللغوية أو التخصصّية.

### الفرع الأول: الطبيعة لغة واصطلاحاً

لو رجعنا إلى كتبِ اللغة حول معنى (طبيعة) نجد أنّ الأقوالَ مُجتمعةٌ على أنها بمعنى الماهيّة أو السجيّة، ففي كتاب المُكنز العربي قال: «طبيعةٌ: كيانٌ، ماهيَّةٌ، كنهٌ. وأيضاً هي: فِطـرَةٌ، خِلقَةٌ، جِبلّةٌ،

طِينَةٌ، مَشْرَبٌ، خَصلَةٌ، خَلّةٌ، شِيمَةٌ، سَجيّةٌ، شَمِيلَةٌ، سَلِيقَةٌ».[1]

وفي لسان العرب قال: «الطبعُ والطّبيعةُ: الخَلِيقةُ والسجيّةُ»[2] وغيرها في كتب اللغة: «يُقال فلان طَبيعَته كذا، أي: سَجيّته كذا»[3]. أما في الاصطلاح فقد ذُكرت لها عدّة أقوال تتضمّنُ معنى واحد، وهو: «إنّ لكل نصّ حقيقة خاصة به تميّزه وتجعله مختلفاً عن النصوص الأخرى».[4]

وما نعنيه نحن أيضاً في طبيعة النص: هو حقيقة ذلك النص وماهيّته.[5]

وللمزيد من الإيضاح نذكرُ مَثلاً حتى يتّضح المقصود، «فحينما نتحدّث عن النص الدستوري، فهو عادةً ما يكون واضح ودقيق، مما له مهمة وأسئلة يجيب عنها، كإجابته عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومتى تزول شرعية الحاكم... إلخ، لكنه لا يُحدّثنا مثلاً عن شكل العلاقة بين الزوج والزوجة في البيت أو بين الأب

(١) إسماعيل محمود صيني، المكنز العربي المعاصر، ص٧٠.

(٢) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج٨، ص٢٣٢.

(٣) إسماعيل بن عباد الصاحب، المحيط في اللغة، ج١، ص٤١١.

(٤) مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص١١.

(٥) الماهيّة مأخوذةٌ عن ما هو. وأنّ الماهيّة والحقيقة والذات قد تُطلق على سبيل الترادف، والحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهيّة. انظر: محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج٢، ص١٤٢٣.

والأبناء...، فلو جاء مَن يتعامل مع النص الأدبي أو الفلسفي ونحوها، كنص دستوري فهذا يعني وجود خلل في فهمه لطبيعة ذلك النص».[1] بمعنى: أنّ لكل نص طبيعته الخاصة تميّزه عن غيره، فللخطابات الرسمية طبيعتها، وللمجلات والصحف طبيعتها، وللنصوص الدينية أيضاً طبيعتها الخاصّة بها.

**الفرع الثاني: النص لغة واصطلاحاً**

**النص لغة:** «يُقال نَصَصتُ الحديثَ أَنُصُّه نَصّاً، إذا أظهرته».[2] ولهذا «قيل: نَصَصتُ الشيء؛ رفعته».[3] وقولهم: «نَصَ الحديث إلى فلان: رفَعَه إليه. ويُقال: نصُّ كلِّ شيءٍ: مُنتهاه».[4]

**أما النص اصطلاحاً:** فهو يختلف في معناه بحسب المجال المعرفي الذي تتم الدراسة فيه. ولا يخفى أنّ كلامنا يقع في لفظ النص الدينيّ؛ وذلك لإخراج البحث في لفظ (النص) عموماً، كما شاع استعماله في الأدبيات، فتداول القول: (نص أدبي) أي: كلاماً أدبياً، وكذلك شياع لفظ: (نص علمي) والمراد به كلاماً علمياً.



---

(١) مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص١١.

(٢) محمد ابن دريد، جمهرة اللغة، ج١، ص١٤٥.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج٣، ص١٠٥٨.

(٤) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٥٦؛ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج٢، ص ٤٨٨.

أمـا النص في عُرف الأصوليين له معانٍ متعدّدة: «وهو ما لا يتطـرّق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد»[1] ويقول الشـريف الجرجاني: «النص لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل: هو ما زاد وضوحاً على الظاهر»[2].

ويقـول الدكتـور أديب الصالـح: «نعني بالنصـوص: نصوص الكتاب والسـنّة، لأنّ مردّ سـائر الأدلّة الشــرعية إليهـا: فالكتاب والسـنّة هما أساس التشريع وقوام أحكام الإسلام. وما عداهما من الأدلّة مُستنبط منهما ومآله إليهما».[3]

أمـا في بحثنـا فالمـراد مـن النـص هـو القـرآن نفسـه، لأنّ لفظة (القرآني) في عبـارة (النص القرآني) هي صفةٌ للنص، فيكون المراد بالنـص القرآني هو مجموع الآيات القرآنية التي بين دفتي المصحف الشريـف، وبذلك أفردنـاه حتى عـن النصوص الأخرى كالسـنّة مثلاً.

كما يجدر الإشـارة إلى أنّ المسـلمين منذ العصور الأولى للإسلام لم يتعاملـوا بلفـظ (النـص القـرآني)، وإنـما تعاملوا بلفـظ (القرآن الكريـم)، إلا في بـاب الأصـول لاسـتنباط الأحـكام، «ولا يـزال

(١) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١٦٩٥-١٦٩٩.

(٢) علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، ص٢٠٢-٢٠٣.

(٣) محمد أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج١، ص٥٠.

مُصطلح (النص) يُذكر في تقسيم إفادة الألفاظ في كثير من كتب أصول الفقه. أما استعمال مصطلح (النص القرآني)، أو (النص) بديلاً عن القرآن الكريم، أو الآية الكريمة في الخطاب الديني، أو المؤلّفات، فقد برزت في عصر الحداثة، ودرج عليه دعاة الحداثة في كتاباتهم ودراساتهم، وخرجوا عن المفهوم الإسلامي لهذا المصطلح». [١]

**الخلاصة:**

بعد التحقّق من أقوال أهل اللغة والاصطلاح تبيّن أنّ المراد من لفظ (الطبيعة) هو حقيقة النص القرآني أو ماهيّته، وأنّ لفظ (النص القرآني) يُراد به القرآن الكريم، وهو مصطلح أخذ رواجاً واسعاً في الدراسات المعاصرة الحداثوية[٢]، ولعلّهم أرادوا به الخروج عن

(١) شحادة حميدي العمري، مصطلح النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة، ص٤.

(٢) الحداثة هو مصطلح يُروّج له كثيراً في أيامنا الحاضرة، فقد انتقل معنى الحداثة من الفضاء الغربي إلى الفضاء العربي، ففي معناها الغربي، قيل: الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر، وقيل: ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات. وقيل: قطع الصلة بالتراث. وقيل: طلب الجديد. وقيل: محو القُدّسية عن العالم. وقيل: هي العقلَنة. وقيل: الديمقراطية. وقيل: هي حقوق الإنسان. وقيل: قطع الصلة بالدين. وقيل: العلمانية.. أما في معناها العربي، فهي: تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج الغربي مرجعاً لها في بحثها عن النهضة والتقدّم. انظر: مصطفى الحسن، النص والتراث، ص١٦-١٧.

تعامل المسلمين مع لفظ القرآن الكريم على مرّ الزمن، وقد يكون نوعاً من التجديد، كما يزعمون ـ أو من باب خالف تُعرف ـ يبدأ من هذا اللفظ، وعلى هذا الأساس أخذنا نفس المفردة (النص القرآني) في بحثنا لبيان ماهيّة (طبيعة) القرآن الكريم وخصائصه.

**المطلب الثاني: خصائص النص القرآني لغة واصطلاحاً**

**الخصائص لغة:** «يُقال خصَّه بالشيء يَخُصُّه خصّاً وخصوصاً وخصوصية، إذا فضَّله به».[1] كما يُقال أيضاً: «تخصّصَ فلان بالأمر واختصّ به، إذا انفرد به».[2]

وفي مفردات ألفاظ القرآن قال: «التخصيص والاختصاص والخصوصيةُ والتخصّص: تفرّد بعض الشيء بما لا يُشاركه فيه الجملة».[3] وغيرها في كتب اللغة «يُقَالُ: اختَص فُلانٌ بالأمرِ، وتخصَّص لهُ، إذا انفرد. وخصَّهُ بكذا: أعطاهُ شيئاً كثيراً».[4]

**أما الخصائص اصطلاحاً**، فهي: «جمع (خصّيصة) وهي الصفة التي تُميّز الشيء وتحدّده...، فالخصائص كل ما يتميّز به القرآن الكريم عن الحديث النبوي، والأحاديث القدّسية، وسائر الكتب

(١) محمد بن حسن ابن دريد، جمهرة اللغة، ج١، ص١٠٥.
(٢) محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، ج٦، ص٢٩٢.
(٣) حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٢٨٤.
(٤) محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس، ج٩، ص ٢٦٩.

السماوية، فضلاً عن سائر كلام البشر، إذن: (الخصائص) بمعنى الصفة التي تميّز الشيء وتحدّده».[1]

كما تجدر الإشارة إلى أننا أفردنا مبحثاً مستقلاً في بيان الفرق بين الطبيعة والخصائص للنص القرآني، وذلك لما وقع الاشتباه به من قبل بعض الباحثين في جعلهم المعنيَين مُترادفَين، والحال أنّ الطبيعة هي ماهيّة وحقيقة الشيء، والخاصيّةُ صفةٌ تُميّز الشيء وتحدّده.

نعم؛ قد يشتركان في التفرّد والاختصاص؛ لأنّ ماهيّة كل شيءٍ تختلف بحقيقتها عن ماهيّة شيءٍ آخر ـ وذلك هو معنى التفرّد أيضاً ـ، لكننا لا نريد أن نسبق البحث هنا، فنوكله إلى محله.[2]

***



(١) فهد بن عبد الرحمن الرومي، خصائص القرآن الكريم، ص١٣.

(٢) سيأتي في المبحث الثاني من هذا الفصل.

# المبحث الثاني

# نظرة تاريخية حول طبيعة النص القرآني وخصائصه

## المطلب الأول: الفرق بين طبيعة النص وخصائصه

تقـدّم الـكلام في معنى الطبيعة بأنهـا (ماهيّة وحقيقة الشــيء) والخاصيّة (ما تُميّز الشـيء وتحدّده). وقبل بيان طبيعة النص القرآني عنـد المفسّريـن وغير المفسّــرين لابدّ مـن بيان الفرق بـين الطبيعة والخـواص؛ كـي لا يلتبس على القارئ، أنهما لفظـان مترادفان؛ لذا جاء هذا البحث لِما سيأتي من خلطٍ عند بعض الحداثويين في قياس بعض جهات الاشـتراك بطبيعة النص القـرآني مع بقية النصوص، وكذا في الخصائص أيضاً.

في الواقع لا يُمكن الوصول إلى (حقيقة) القرآن الكريم ـ كما هي ـ بالوسائل العقلية، لأنّ الكثير من حقائقه قد تمتنع على منهج المعرفة الإنسـانية، مـن قبيل معرفة حقيقة الوحـي ـ الذي هو أمرٌ غيبي ـ، كذلـك الحال في جمع وبيان كل الخصائـص القرآنية التي ينفرد بها، وبالبحـث والتتبـع لم أجد مـن أحصـى الخصائـص وقال هذه هي

الخصائـص القرآنية بأجمعها، وإنما المسـألة هـي محاولة الوصول إلى ما هو أقرب للواقع.

طبيعـة القرآن الكريـم تجتمع في عدّة جزئيـات، منها: أنه وحيٌ نازل من الله بألفاظه ومعانيه، شـاملٌ لكل المعارف ولكل الأزمنة، معجزٌ بذاته، ونحوها من الأبحاث التي بمجملها نصل إلى حقيقة القرآن الكريم.

كذلـك الحـال في خصائـص النـص القـرآني، فمنها: «أسـلوبه بارتبـاط الكلمات بعضها ببعض، والتزامه بإحكام النحو البلاغي، ومنها: نظامه الصوتي، المسـمّى بالإيقاع الصوتي في القرآن، ومنها: أنه لا يعلو عن أفهام العامة ولا يقصـر عن مطالب الخاصة، ومنها: إخباراتـه الغيبية، ومنها: معارفه التي لم يختـص بها علم دون آخر، ومنهـا: وفـاؤه بحاجات البشـر»[1]، وما إلى ذلـك من خصائص توقفّت الأقدام وجفّت الأقلام عن إحصائها.

عـلى هذا الأسـاس فإنّ طبيعـة القرآن ناظـرة إلى أصل وجوهر ذلك النص، فكل المباحث التي تُوصِلنا إلى جوهره وأصل تكوينه، فهي طبيعته وسَـجيّته وماهيّته وحقيقته. أما المباحث التي تتحدّث عن انفراده وتميّزه بصفاته عن غيره من النصوص فهي خصائص.

---

(١) فهد بن عبد الرحمن الرومي، خصائص القرآن الكريم، ص١٣.

**الفرع الأول: الفرق بين الخصائص والخواص:**

قد يتوهم مرادفة لفظ الخصائص والخواص أيضاً، والسؤال المطروح: هل الخصائص هي الخواص، فكثيراً ما نسمع بلفظ خواص السور أو خصائص القرآن الكريم، فهل المعنيان مترادفان؟

**الجواب:** الخصائص: جمع (خصيصة)، وهي الصفة التي تميّز الشيء وتحدّده، أما الخواص جمع (خاصّة) وهي «ضدّ العامّة، كما قال تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً**﴾[**الأنفال: ٢٥**]، أي: بل تعمّكم».[١] وخاصّة الشيء هي أيضاً ما يختص به دون غيره، لكن (الخصائص) أعمّ من (الخواص).[٢]

**بعبارة أخرى:** بينهما نسبة خصوص وعموم مُطلق[٣]، فعندما نقول كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان. هو نفس الحال في: كلّ الخواص خصائص، وبعض الخصائص خواص.

---

(١) حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٢٨٤.

(٢) راجع: فهد بن عبد الرحمن الرومي، خصائص القرآن الكريم، ص١٣.

(٣) تقع هذه النسبة بين الكلّيين اللذين ينطبق أحدهما على جميع مصاديق الآخر، بينما ينطبق الآخر على بعض مصاديق الأوّل فقط، فمفهوم (الحيوان) مثلاً، أوسع من مفهوم (الإنسان)، فـ(الحيوان) يحتوي كلّ مصاديق (الإنسان) ويزيد عليها. راجع: محمد رضا المظفر، المنطق، ج١، ص٦٢.

والمعنى: إنّ خصائصَ النص القرآني تُميّزه وتُحدّده عن غيره من الكتب السماوية، وعن كلام البشر، فكان القرآن الكريم مُعجزاً في بيانه وتشريعه، وهذا الإعجاز ـ الذي هو خصيصة ـ تفرّد به النص القرآني ولم يشاركه بها غيره.

أما إذا قلنا أنّ سورة الفاتحة مثلاً، لها خاصية كذا، وسورة البقرة لها خاصية كذا، فمعناه أنّ هذه السورة ـ الفاتحة مثلاً ـ تنفرد عن غيرها من السور، ولكن كِلاهما من رسم القرآن الذي تعبّدنا بتلاوته، حيث يتميّز كِلاهما بخصائصها الأخرى كإعجازهما عن غير القرآن.

**وبمعنى آخر**: يُمكن أن تجتمع خاصيتين بشيء واحد، لكن هذا الشيء الواحد ينفرد عن غيره بخصائصه، كالإعجاز لعموم النص القرآني عن غيره من النصوص، وانفراد ـ أو اشتراك ـ خاصية سورة الفاتحة بأنها مكية عن سورة البقرة بأنها مدنية مثلاً.

**الفرع الثاني: الفرق بين الطبيعة والخصائص:**

السؤال المطروح ما هو الفرق بين طبيعة النص القرآني وخصائصه؟

**الجواب**: قد ذكرنا أنّ طبيعة النص بمعنى ماهيّته، وهذا النص قد يشترك بجوهره من جهةٍ مع بعض النصوص الأخرى كالكتب

السماوية، فكلاهما وحيٌ من الله، لكن يفترق في الجهات الأخرى، فالقرآن بألفاظه ومعانيه من الله تعالى، بخلاف ما في

بعض الكتب السماوية، أو في الأحاديث القدسية.[١] ومن ثمَّ تأتي الخصائص هنا كي تميّز لنا تلك الحقيقة ـ الجهة المشتركة ـ عن الحقائق الأخرى، فتقول لنا: إنّ القرآن معجزٌ، وخالدٌ، ومحفوظٌ من كل تحريف، ... إلخ.

والمفترض أن يُقال: قد ذكرتم في مبحث طبيعة النص القرآني أنّ لكل نص طبيعة تميّزه عن غيره، وضربتم مثالاً في اختلاف طبيعة المجلات عن طبيعة الخطابات وهكذا، وذكرتم في مبحث الخصائص أنها تميّز القرآن عن غيره، وبالتالي فكلاهما ما يُميّز الشيء عن غيره، إذاً: إنهما مترادفان؟

**الجواب:** نعم؛ يتّحدان بالتفرّد من ناحية أنهما يُميّزان الشيء عن غيره، لكنّ الطبيعة هي الماهيّة، والماهيّة هي جوهر وذات الشيء، بمعنى: التميّز الحاصل هو بأصل ذات الشيء وجوهره.

أما الخصائص وإن كانت تميّز الشيء عن غيره، لكنها صفات،

(١) وهي نسبة العموم والخصوص من وجه، أي: تكون هذه النسبة بين المفهومين الكلّيّين اللذَين ينطبق كلّ واحد منهما على بعض مصاديق الآخر، ويفترق كلّ واحد منهما في الانطباق على مصاديق أخرى تخصّه. راجع: محمد رضا المظفر، المنطق، ج١، ص٦٣.

وهذه الصفات خارجة عن ذاتيات الشيء[1]، وإنما هي متأخرة عن رتبة الذات وتطرأ عليها.

وبالتالي لا يُمكن للباحث أن يأخذ إحداهما ويطرح الأخرى، ويبدأ بالقول أنّ هذه الطبيعة (طبيعة النص القرآني) تشترك مع هذه الطبيعة أو تلك الطبيعة، إذن لا فرق بينهما!

وعلى المُنصف أن يأتي بكل أبعاد الموضوع، لا جزئية من الجزئيات، ويقدّمها كأنها كل الحقيقة.

هذا من ناحية اشتراك طبيعة وحقيقة شيءٍ بجهةٍ من جهاته مع ماهيات أخرى، أما باقي الجهات فليست ذات اشتراك، وإلا لكان الشيء نفسه قد أُستنسخ وتكرّر.

**والنتيجة**: أنّ لفظَ ومعنى الـ(طبيعة) مُغاير للفظِ ومعنى الـ(خصيصة)، فلا مُقايسة بينهما فضلاً عن الترادف.

## المطلب الثاني: طبيعة النص القرآني وخصائصه عند المفسرين

### الفرع الأول: طبيعة النص القرآني وخصائصه

الحديث عن طبيعة النص القرآني هو الحديث عن علوم القرآن، فإنّ «أهم أبواب علوم القرآن هو تعريف القرآن والحديث عن

(١) أي: هذه الصفات ليست ذاتية، بل إمكان انفكاك الصفة عن الذات، كالعلم والشجاعة في الإنسان ونحوها.

الوحـي... وأنّ أهـم مسـألة تشـغل الأذهـان هـي علاقـة القرآن بالزمان والمكان، أو ما نسميه اليوم بالتأريخية».[1]

لـذا طـرح المفـسّرون جملة مـن الأبحاث حـول النـص القرآني للوصول إلى حقيقته، والمتتبع يرى بأدنى تأمّل أنّ هناك مسـائل تم النقـاش فيهـا مطولاً، وهناك مسـائل أخرى طُرحـت على الهامش معتقدين بسـعة أهمية كل واحدة من تلك المسـائل، وفي بحثنا هذا سـنطرح أمهات المسـائل في علوم القـرآن التي توصِلُنـا إلى معرفة طبيعة النص القرآني من جهة، ومن أخرى لأنها نفس المسائل التي تُطرح الآن في الدراسـات الحديثة حول حقيقة النص، ونذكر تلك المباحث بشكل أسئلة، ثمّ الردّ عليها:

١ـ هـل أنّ مصدر النص القرآني إلهيٌّ (وحياني) أم أنّ مصدره بشريٌّ؟

٢ـ إذا كان النص القرآني وحيٌ إلهيٌّ، فهل هو بألفاظه ومعانيه من الله أم معانيه فقط، وأنّ النبي هو من أنشـئ تلك الألفاظ، أي: كالحديث القدسي ـ كما سـيأتي في الفرع الثاني من هذا المبحث ـ من أنّ معناه من الله وألفاظه من النبي؟

في الحقيقـة هـذه أهـم المسـائل التي تطـرح اليوم في الدراسـات

(١) مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص١١.

الحديثة، ومنها بدأ الخلط وتعدُّد الاتجاهات، والحق أنّ من يريد الوصول إلى حقيقة وماهيّة النص القرآني عليه أن يُجيب عن تلك التساؤلات ويدفع الإشكالات، بالرغم من أنه يعتقد ويؤمن بفطرته وقبلِياته بأنّ القرآن إلهيٌ بألفاظه ومعانيه، لكن ليس من جهة البحث والتحقيق، لذا تبقى تلك التساؤلات جديرة بالوقوف عندها.

**جواب السؤال الأول (حقيقة الوحي):**

**الوحي عند أهل اللغة:** هو «الإِشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخَفيُّ وكلُّ ما ألقيته إلى غيرك. يُقال: وحَيتُ إليه الكلام، وأوحَيتُ ووَحَى وَحياً، وأَوحَى أيضاً، أي: كتب. والوَحيُ على وزن فَعيلُ: وهو السّريعُ. يُقال: تَوَحَّيتُ تَوَحِّياً إذا أسرعت».[1] وجاء أيضاً: «أَصلُ الوحي الإشارةُ السريعةُ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرّمز والتّعرِيض، ويكون بصوتٍ مجرّدٍ عن التركيب، وبإشارة بعض الجوارح بالكتابة وغير ذلك».[2]

**أما الوحي اصطلاحاً:** فقد «ورد استعماله في القرآن الكريم بأربعة معانٍ:

(1) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص397-379.

(2) محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج20، ص280.

١ـ نفس المعنى اللغوي: الإيماءة الخفيّة. كما في سورة مريم من قوله تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾.[1]

٢ـ تركيز غريزي فطري: وهو تكوين طبيعي مجعول في جبلّة الأشياء، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا**﴾.[2] فهي تستوحي من باطن غريزتها وتنتج وفقاً لفطرتها.

٣ـ إلهام نفسي: وهو شعور في الباطن، يحسّ به الإنسان إحساساً يخفى عليه مصدره أحياناً، وأحياناً يلهم أنّه من الله. وقد يكون من غيره تعالى. وقيل: إنّها فكرة رحمانيّة توحيها الملائكة، تنفثها في روع إنسان يريد الله هدايته، أو وسوسة شيطانيّة تلقيها أبالسة الجنّ لغرض غوايته، ومن الإلهام الرحماني قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾[3]، وأمّا التعبير بالوحي عن وسواس الشيطان قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى**

---

(١) سورة مريم: ١١.

(٢) سورة النحل: ٦٨.

(٣) سورة القصص: ٧.

**بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾**.[1]

٤ـ الوحي الرسالي، وهو معنى رابع استعمله القرآن في أكثر من سبعين موضعاً، معبراً بأنّه وحي أُلقي على النبي صلى الله عليه وآله، والوحي الرسالي لا يعدو مفهومه اللغوي بكثير، بعد أن كان إعلاماً خفياً، وهو اتصال غيبي بين الله ورسوله، يتحقّق على أنحاء ثلاثة، كما جاءت في الآية الكريمة: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾**.[2]

**فالصورة الأولى**: إلقاء في القلب ونفث في الروع. **والثانية**: تكليم من وراء حجاب، بخلق الصوت في الهواء بما يقرع مسامع النبي صلى الله عليه وآله ولا يُرى شخص المتكلّم. **والثالثة**: إرسال ملك الوحي فيبلّغه إلى النبي، إمّا عياناً يراه، أو لا يراه، ولكن يستمع إلى رسالته».[3]

قد تعدّدت صيَغ الوحي الواردة في القرآن الكريم، وما يهمنا في هذا البحث هو الوحي القرآني الذي لم يُعلم في كيفية الاتصال الغيبي الحاصل للأنبياء، بما فيهم نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله، فهو أمرٌ خفيٌ علينا، لقصورنا الذاتي عن إدراكه، مما دعى إلى بروز النظريات في

(١) سورة الأنعام: ١١٢.

(٢) سورة الشورى: ٥١.

(٣) محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج١، ص ٦٨-٧٣.

فهم حقيقة ذلك، وما هي إلا محاولات لتفسيره والوصول إلى شيءٍ يُمكن تصوره وإدراكه، ولم يقل أحدٌ منهم هذا هو المطابق للواقع.

وفي الحقيقة ليست هذه الجزئية ما نجهلها فحسب، وإنما هنالك الكثير من الغيبيات التي إن تصورناها فهي تبقى في إطار التصوّر والخيال ليس أكثر، كالبرزخ، والمعاد، ونحوها.

لكنّ ما نريد أن نبيّنه هنا غير كيفية الاتصال، فالكلام يقع في أنّ حقيقة الوحي القرآني إلهيٌّ أم غير إلهيٌّ؟

فهناك من فسّر الوحي تفسيراً غير ما فسّره علماء الإسلام[1]، وقالوا: «الوحي عبارة عن الهامات روحيّة تنبعث من داخل الوجود، أي: الروح الواعية هي التي تعطينا تلكم الإلهامات الطيّبة الفجائية في ظروف حرجة، وهي التي تنفث في روع الأنبياء وهو ما يعتبرونه وحياً من الله، وقد تظهر نفس تلك الروح المتقبّعة وراء جسمهم، متجسّدة خارجاً فيحسبونها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء، وما هي إلّا تجلّي شخصيتهم الباطنة، فتعلّمهم ما لم يكونوا يعلمونه من قبل، وتهديهم إلى خير الطرق لهداية أنفسهم وترقية أمتهم وليس بنزول ملك من السماء ليلقي عليهم كلاماً من عند الله».[2]

(١) هذا ما يراه العلم الأوربي التجريبي الحديث في مسألة الوحي. المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٩١.

أما تفسير الوحي وفهم ذلك الاتصال الروحي وفق المنهج الإسلامي الصحيح، وفي مقام الردّ على إنكاره، نقول: «لا مبرّر لعدم فهم حقيقة اتّصال روحي خفي يتحقّق بين ملأ أعلى وجانب روحانيّة هذا الإنسان، فيتلقّى بروحه إفاضات تأتيه من ملكوت السماء وإشراقات نوريّة تشعّ على نفسه من عالم وراء هذا العالم المادي».[1]

**بعبارة أخرى**: ما هو سبب إنكار قدرة الله تعالى ـ والسؤال موجه للذين يؤمنون به سبحانه ـ في خلق الصوت في الهواء بما يقرع مسامع النبيﷺ أو إرسال ملك الوحي فيراه النبي أو لا يراه، بعد إيمانهم بخلق السموات والأرض بعجائبها وغرائبها وعظيم صنعها! مما دعاهم للقول بأنّ الوحي إلهامات روحيّة، مستنكرين لأقسام الوحي الأخرى بحجّة تباعد العالمين العلوي والسفلي وصعوبة ربط أحدهما بالآخر.

لذا فخلطهم الأوراق واضح وبأدنى تأمل، لأننا نفرّق بين الإيحاءات التي تنبعث من داخل الروح، كالوحي في قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى**﴾ المسمّى بـ(الإلهام النفسي)، وبين الإفاضات القدّسية التي تنزل من أعلى عليين، كما هو في الوحي

(١) المصدر السابق.

الرسـالي، «إذن: فالفـارق بـين الوحي الرسـالي وسـائر الإيحاءات المعروفـة، هـو جانب مصـدره الغيبي اتصـالاً بما وراء المـادة، فهو إيحاء مـن عالم فوق، الأمـر الذي دعـى بأولئك الذيـن لا يروقهم الاعتراف بها سـوى هذا الإحسـاس المادي، أن يجعلوا من الوحي الرسـالي سـبيل إلى الإنكار، أو تأويله إلى وجدان باطني ينتشى من عبقرية واجده».[1]

وفي خصوص بيان المفسّرين لأقسـام الوحي الرسالي وفي تفسير الآية (٥١ و ٥٢) من سـورة الشـورى، قال تعالى: ﴿**وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِـهِ ما يَشـاءُ إِنَّهُ عَـلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذلِـكَ أَوْحَيْنا إِلَيْـكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنـا**﴾، قـال الـرازي في تفسـيره الكبير: «في آخـر الآية إِنَّـهُ (عَلِيٌّ حَكِيـمٌ) يعنـي أنه عليٌّ عـن صفات المخلوقين حكيـم يجري أفعاله على موجب الحكمة، فيتكلّم تارة بغير واسـطة على سـبيل الإلهام، وأخرى بإسماع الكلام، وثالثاً بتوسيط الملائكة الكرام، ولمّا بين الله تعالى كيفية أقسـام الوحي إلى الأنبيـاء عليهم السلام، قال: ﴿**وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْـكَ رُوحـاً مِنْ أَمْرِنا**﴾ والمراد به القرآن وسـمّاه روحـاً، لأنه يفيد الحياة من موت الجهل أو الكفر».[2]

(١) المصدر السابق، ج١، ص٧٢.

(٢) محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٧، ص ٦١٥.

ويقول العلّامة الطباطبائي في تفسيره الميزان حول الآيتين المشار إليها في سورة الشورى: «ظاهر السياق كون (كَذلِكَ) إشارة إلى ما ذُكر في الآية السابقة من الوحي بأقسامه الثلاث، ويؤيده الروايات الكثيرة الدالة على أنهﷺ كما كان يوحى إليه بتوسط جبريل وهو القسم الثالث كان يوحى إليه في المنام وهو من القسم الثاني ويوحى إليه من دون توسط واسطة وهو القسم الأول».[1]

كذلك ورد نفس الكلام لمفسّرين كبار من المدرستين، كتفسير الكشّاف للزمخشري وروح المعاني للآلوسي، ومجمع البيان للطبرسي، والتبيان للطوسي. نستغني عن ذكرها تجنباً للإطالة، فإن شأت فراجع.[2]

كما بَيّنت الأحاديث المروية بالطرق المعتبرة عند عموم المسلمين بأنّ النبي كان تارةً يتلقّى الوحي بواسطة، وتارةً بلا واسطة، نُشير إليها بنحو الاختصار:

**الوحي بواسطة (نزول جبرائيل):**

أجمع المسلمون على أنّ الملك الذي ينزل على نبينا الكريمﷺ

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٧٥.

(٢) راجع: جار الله الزمخشري، الكشّاف، ج٤، ص١٤٤٧؛ شهاب الدين محمود الآلوسي، روح المعاني، ج٢٥، ص٧٦؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج٩، ص ٩٣؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان، ج١٠، ص٣٩٨.

بالوحي هو جبرائيل عليه السلام، وهو من كان يُلقي الوحي على مسامعه صلى الله عليه وآله، فتارةً لا يراه النبي صلى الله عليه وآله كما قال تعالى: ﴿ **نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ** ﴾[1]، وتارةً يراه، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «**وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً، فيكلّمني، فأعي ما يقول**».[2]

### الوحي بلا واسطة (المباشر):

كذلك مِن مُسلَّمات المسلمين أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان أحياناً يُغمى عليه بين أصحابه، وكان يَصببُّ عرقاً، وعندما يفيق صلى الله عليه وآله يسأله من حوله، فيقول: إنّ الله يأمركم بكذا وينهاكم عن كذا، كما بيّن لنا ذلك إمامنا الصادق عليه السلام عندما سُئل عن الغشية التي كانت تأخذ النبي صلى الله عليه وآله أكانت عند هبوط جبرائيل؟ فقال: «**لا؛ إنّ جبرائيل كان إذا أتى النبي صلى الله عليه وآله لم يدخل حتى يستأذنه، وإذا دخل عليه قعد بين يديه قعدة العبد، وإنما ذلك عند مخاطبة الله عزّوجلّ إياه بغير ترجمان وواسطة**».[3] والشواهد في ذلك كثيرة، نكتفي بما أشرنا إليه، ومن أراد ذلك فعليه الرجوع إلى المفصّلات من الكتب.

### جواب السؤال الثاني (صياغة الوحي):

اتّفق المسلمون على أنّ صياغة الوحي (لفظاً ومعنىً) من عند

---

(١) سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص٢١.

(٣) محمد بن علي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٨٦.

الله تبارك وتعالى، ليس لجبرائيل عليه السلام ولا النبي الكريم صلى الله عليه وآله اليد فيه إطلاقاً، حيث كان صلى الله عليه وآله يتلقّى القرآن بلفظه ومعناه ـ لا مجرّد معانيه كما زعم بعض الحداثويين ـ؛ فالقرآن هو ما يُقرأ لا ما يُفهم فقط، ولا بأس بالإشارة إلى الأقوال في كيفية نزول الوحي على نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله، وهي:[1]

١ـ إنّ النازل على النبي صلى الله عليه وآله هو اللفظ والمعنى معاً.

٢ـ إنّ جبرائيل عليه السلام نزل بالمعنى فقط، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد صاغها في ألفاظ لغة العرب.

٣ـ إنّ جبرائيل عليه السلام هو الذي كان يصوغ الوحي، وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، ثمّ يلقيها على النبي صلى الله عليه وآله.

إشارة إلى تلك الأقسام الثلاثة واختيار عامة المسلمين منها، ننقل كلام الزرقاني في مناهل العرفان، حيث قال: «وقد أسف بعض الناس، فزعم أنّ جبرائيل كان ينزل على النبي صلى الله عليه وآله بمعاني القرآن، والرسول يُعبّر عنها بلغة العرب. وزعم آخرون أنّ اللفظ لجبرائيل وأنّ الله كان يوحي إليه المعنى فقط. وكلاهما قول باطل أثيم، مصادم لصريح الكتاب والسنّة والإجماع، ولا يُساوي قيمة المداد الذي يُكتب فيه. وعقيدتي أنه مدسوس على المسلمين في

(١) عبد الرحمن السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٦٥-١٦٦.

كتبهـم. وإلا فكيف يكون القرآن حينئذٍ مُعجـزاً واللفظ لمحمدٍ أو لجبرائيل؟ ثمّ كيف تصحّ نسبته إلى الله واللفظ ليس من الله؟!».[1]

**بعبارة أخرى**: بعد أنّ تحدى القرآن الإنس والجن بأن يأتوا بمثله ـ ولا يزال ذلك التحدي قائماً ـ وعجزوا عن الإتيان بمثله، فأصبح معجـزة الإسـلام الخالدة، فليس للنبي أن يصـوغ كلاماً في صياغة القرآن فضلاً عن عموم البشر.

فكان إعجازه من الأمور التي لا يعتريه شك، ولا خلاف.[2] وفي تفسـير قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الـرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِـكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾[3]: قال العلّامة الطباطبائي: «الضمير في (نزل به) للقرآن بما أنه كلام مؤلّف من ألفاظ لها معانيها الحقة، فإنّ ألفاظ القرآن نازلة مـن عنده تعـالى... فلا يُعبَؤ بقول مـن قال: إنّ الذي نـزل به الروح الأمـين إنما هو معاني القرآن الكريم، ثـمّ النبيﷺ كان يُعبّر عنها بما يطابقها ويُحاكيها من الألفاظ بلسـان عربي، وأسـخف منه قول من قـال: إنّ القـرآن بلفظه ومعناه من منشـآت النبيﷺ ألقته مرتبة من نفسه الشريفة تُسمّى الروح الأمين إلى مرتبة منها تُسمّى القلب».[4]

(١) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج١، ص٤٢.

(٢) راجع: محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج٤، ص١٣٧

(٣) سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١٥، ص٣١٧-٣١٨.

والأخبار الدالة على أنّ كلام الله[1] (القرآن) لفظاً ومعنىً من الله كثـيرة جداً، لكننا نكتفي بما تقدّم فهـو كافٍ لأن يكون ردّاً لمن قال إنه ليس كلامٌ إلهيٌ، وإنه بشريٌّ.

**إذن:** لا يبقى مجالٌ للقول بغير القسم الأول من أنّ القرآن بلفظه ومعانيـه مـن عنـد الله عزّ وجلّ، وليـس هناك دليل عـلى مُدّعى ما طُرح من قِبل بعض الحداثويين، من أنّ صياغة القرآن بشـرية، فإذا كانوا أنفسهم لا يقبلون إجماع المسلمين، فكيف يريدون منا أن نقبل رأيهم الشاذ الذي لا يعدو سوى مدّعى خالٍ من الدليل والقرينة!!

### الخلاصة:

الحديث عن طبيعة النص القرآني هو الحديث عن علوم القرآن،



(١) قد بُحثت مسألة (كلام الله) في علم الكلام مطولًا، وقد اتّفق المسلمون: إنّ الكلام بمعنى: الحروف والأصوات، وأنّ القرآن المسموع: ليس بأزلي، بل، هو أمر متجدّد، يوجده الله تعالى في بعض الأجسام، كما أوجده لموسى عليه السلام في الشجرة المباركة وسمع الخطاب. انظر: الحسين بن يوسف الحلي، الرسالة السعدية، ص٤٥.

وقد طُرحت هذه المسألة في أوائل القرن الثالث الهجري، وأدّت إلى إثارة فتن كبيرة دفعت المسلمين إلى نزاعات أريقت خلالها دماء كثيرة سجّلها التاريخ، وعُرفت فيما بعد بمحنة القرآن. قال الشيخ المفيد: (إنّ كلام الله مُحدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمّد عليهم السلام، وعليه إجماع الإمامية). وعندما مرّ العالم الإسلامي بهذه المحنة (مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً) نجد أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم في هذه الفترة من الخوض في هذه المسألة، واكتفوا في بياناتهم بأنّ القرآن كلام الله عزّوجلّ. راجع: علاء الحسّون، التوحيد عند مذهب أهل البيت، ج١، ص٣٢٠. وكذلك: محمد بن محمد المفيد، أوائل المقالات، رقم ١٩، القول في الصفات، ص٥٢.

وأنّ أهم مـا طُرح فيها موصِل إلى حقيقة وماهيّة النص القرآني من قبيل:

١ـ **حقيقة الوحي القرآني**: أجمع المسلمون على أنّ الوحيَ إلهيٌّ، فتـارة ينـزلُ الملك ـ وهـو جبرائيل ـ عـلى النبي الكريـم ﷺ فيلقي الوحـيَ عـلى مسـامعه، وتارةً يـأتي الوحـي مباشرة وبلا واسـطة، فيغشى عليه ﷺ، وعندما يفيق يقول: إنّ الله يأمركم بكذا وينهاكم عن كذا.

٢ـ **صياغـة الوحـي**: اتّفـق المسـلمون عـلى أنّ صياغـة الوحي بألفاظه ومعانيه من عند الله تعالى، والقرآن هو كلامٌ مؤلّفٌ من ألفاظ لها معاني، والأخبار الدالة على ذلك كثيرة جداً، أما القول بأنّ معاني القرآن من الله، واللفظ من صياغة النبي أو من صياغة جبرائيل فهو رأي شاذ ومُدّعى خالٍ من الدليل بِقِبال إجماع المسلمين.



### الفرع الثاني: الفرق بين النص القرآني والنص الروائي

لا شك أنّ النصّ الدينيّ أو المنظومة الدينية لا تقتصـر على النص القرآني فقط، بل تشـمل مـا دوِّنَ عن النبي من قـولٍ وفعلٍ وتقريرٍ أيضاً، وبهذا أصبح النص الديني مَرجعاً موحَداً للمسـلمين، يضم بداخله القرآن والسنّة؛ لذا ينبغي الإشارة إلى بيان الفرق بينهما لِما له ارتباط وثيق في بحثنا بشكلٍ وجيزٍ ومختصر.

تنقسمُ أحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى أحاديث قدّسية، وأحاديث نبوية:

## الحديث القدسي:

هـو كلامٌ ورد عـلى لسـان النبـي صلى الله عليه وآله لكـن معناه مـن الله تعالى، فالحديث القدّسي يشـتمل على أقوال النبـي صلى الله عليه وآله فقط، ومعناها من عند الله عزّ وجلّ.[1]

ومصاديـق الحديث القدّسي كثيرة، منها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: **«من لم يرضَ بقضائي، ولم يصبر على بلائي، ولم يشـكر على نعمائي، فليتخذ ربّاً سواي»**.[2] وعنه صلى الله عليه وآله: **«ألا إن بُيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لعبدٍ تطهّر في بيته، ثمّ زارني في بيتي»**.[3]

## الحديث النبوي:

عُـرّف الحديث النبوي أنه ما كان لفظـه ومعناه من النبي صلى الله عليه وآله[4]، أو أنـه كل كلام خاصّ منقول عـن المعصوم يحكي قوله أو فعله أو تقريره.[5] أما أمثلته فكثيرة، ومتداولة، فلا حاجة لذكرها.

(١) انظر: زكريا عميرات، الأحاديث القدّسية الصحيحة، المقدمة: أ.

(٢) عز الدين الحلي، مختصر البصائر، ص٣٨١.

(٣) أحمد بن محمد الحلي، عدّة الداعي ونجاح الساعي، ص٥٥.

(٤) انظر: زكريا عميرات، الأحاديث القدّسية الصحيحة، المقدمة: أ.

(٥) انظر: عباس القمي، سفينة البحار، ج٢، ص١٠٩.

**أهم الاختلافات بين النص (القدسي والنبوي) والنص القرآني:**

يجدر الإشارة إلى بيان أهم الفروقات بين الحديث ـ القدسي والنبوي ـ والقرآن الكريم:

«**الأول**: أنّ القرآن مُعجز، والحديث ـ وإن كان قدّسياً ـ ليس معجزاً.

**الثاني**: لا تصح الصلاة إلا بالقرآن بخلاف الحديث.

**الثالث**: أنّ جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحد الحديث، فلا يكفر.

**الرابع**: لا بدّ أن يكون جبرائيل عليه السلام هو الوسيلة بين النبي صلى الله عليه وآله وبين الله تعالى في نزول القرآن، بخلاف الحديث.

**الخامس**: أنّ اللفظ في القرآن من الله تعالى، بخلاف الحديث فأنّ لفظه من النبي صلى الله عليه وآله.



**السادس**: إنّ القرآن لا يُمسّ إلا مع الطهارة، أما الحديث ـ وإن كان قدّسياً ـ يجوز مسّه من المُحدِث».[١]

وبالتالي الفرق بين النص الروائي والنص القرآني يكمُن في طبيعة وخصائص كل منهما.

**الخلاصة:**

أنّ النص الروائي (الأحاديث) سواءٌ كان نبوياً أو قدّسياً هو:

(١) المصدر السابق.

كلامٌ ورد على لسان النبيﷺ، أما في القدّسية، فمعناه من الله تعالى، وفي النبوية معناه من النبيﷺ، بل كونه أيضاً كلامٌ منقول عن المعصومين عليهم السلام يحكي قولهم أو فعلهم أو تقريرهم. ومن خصائص الحديث القدّسي أنّ لفظه لا يتناول التحدّي والإعجاز، كالقرآن الذي تحدّى الثقلين (الإنس والجن) على أن يأتوا بآية من مثله، كما ورد ذلك في القرآن الكريم، والذي أعجز عنه ألسِنة العرب.[1]

### المطلب الثالث: طبيعة النص القرآني وخصائصه عند غير المفسرين

بعد أن تفوّق النص القرآني على باقي النصوص الأخرى، وتعامل المسلمون معه بقدسية، وقدسيته هذه تنبع من ذاته (طبيعته)؛ لأنه كلام الله عزّ وجلّ، أي: أنّ قدسيته من مصدره، فالذي حدّد التعامل مع القرآن هو النص القرآني نفسه، كما حدّدت السنّة النبوية كيفية التعامل معه أيضاً، بل اعتبرت ذلك عملاً يؤجَر عليه الفرد المسلم.

من هنا برزت دعوات جديدة للتعامل معه تختلف عما تعامل به المسلمون على مرّ العصور. وترجع هذه الدعوات نتيجةً لتساؤلات في المباحث القديمة في علوم القرآن، منها: مسألة حدوث القرآن وقدمه، ومنها: ظاهرة الوحي، ومنها: أسباب النزول، ومنها: تدوينه،

(١) انظر: مركز الأبحاث العقائدية: *http://www.aqaed.com/faq*

وغيرها من المسائل حتى وصل الحال بهم إلى تحليل دور النص القرآني وسلطته، وهل لا يزال يشكّل مرجعاً للعمل عند المسلمين أم لا.

هذه المسائل بشتى مستويات البحث قد توقّف عندها الحداثويون، وبلا شك أنّ بعضها يثري البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية، كما تُعتبر خطوةً محمودةً في مجال المعارف الإسلامية من جهة كونها تزيد في فرص الإبداع والتقدّم. لكن مما لا يُقبل فيها أو الذي جوبه منها بالرفض، أو حتى التي ما زالت قيد النقد والبحث، هي الآراء والنظريات التي تعاملت مع النص القرآني كأنه كسائر الكلام وباقي النصوص الأخرى.

حاول بعض الحداثويين بالاعتماد على الفكر الغربي في مجال تعاملهم مع النص الأدبي وإخضاعه إلى قواعد النقد والتحليل، أو الإهمال والتهميش أيضاً، واستغلال البعض الآخر في إضفاء دراسات المستشرقين[1] الذين اتعبوا النفوس وصرفوا الأموال



(١) اهتم المستشرقون بالثقافة العربية الإسلامية في وقت مبكر، نتيجة الاحتكاك والتدافع الحضاري بين العالمين العربي والغربي، فألّف المستشرقون كمّاً هائلاً من البحوث والدراسات حول الثقافة العربية والدين الإسلامي. نظراً لحاجة الغرب لمعرفة الإسلام ومضامينه ومكوناته؛ لأنّ الإسلام كان مجهولاً لدى الغرب، فأراد أن يكتشفه ويعرفه، ولتكون تلك المعرفة مدخلاً للتعامل معه بطريقة فعّالة. وعلى هذا الأساس نشأت الدراسات الاستشراقية ونمت في الغرب، وتأسّست مدارس كثيرة في هذا المجال. راجع: محمد أمين، المستشرقون والقرآن الكريم.

للطعن بما هو أقدس عند المسلمين كونه المرجع الأول لهم.

ومن أهم تلك الآراء والنظريات التي كانت تمارس على النصوص الأخرى، ثمّ طُبّقت على النص القرآني هي:

**أولاً: التأريخية (تاريخية النص)**

أنّ مُصطلح (تاريخية) ليس عربياً بالأصل، بل هو: ترجمة لمصطلح (*Historicité*) بالفرنسية. أما معناه الأولي فيفيد النسبة إلى التاريخ: فإذا وصف به شيءٌ فيعني أنّ ذلك الشيء له تاريخ (وجود حقيقي) وإذا كان كذلك فمعناه أنّ له زمان ومكان، وليس وجود ذلك الشيء وجود افتراضي أو اسطوري. كذلك أنّ مصطلح (التاريخية) بشكل عام قد طُرحت له معاني كثيرة، مثل: الرحمة، الشفقة، التعاون... إلخ. وما نريده هنا معنى (تاريخية النص) في الدراسات الحداثوية، فقد عبّروا عن التاريخية بأنها تدلّ على مختلف الصفات التي يختص بها التاريخ، مثل: الارتباط بأسباب مُعيّنة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعية خارج حيّز الزمكان.[١] وبعبارة أخرى: «الحدوث في الزمن».[٢]

وبما أننا نسلّط الضوء في توظيف معنى التاريخية عند الحداثويين



---

(١) انظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص٢١.

(٢) نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٧١.

بما يخص النص القرآني، فنجدهم كثيراً ما يقولوا: إنّ تأريخية النص القرآني معناها أنّ النصوص القرآنية إنما جاءت تخاطب مرحلةً من المراحل البشرية، فالآيات القرآنية ليس مدلولها شمولياً عاماً لجميع الأزمنة ولجميع الحضارات، إنما مدلولها ومفادها ناظر لمرحلة عاشتها البشرية في حقبة زمنية مُعيّنة، جاء القرآن لينقل البشرية في تلك الحقبة المُعيّنة من حضيض الجهالة إلى قمة العلم، فكانت آياته تنظيماً لتلك المرحلة. هذا ما يُعبّر عنه بتاريخية النص القرآني، وقد استدلوا على هذه التاريخية بعاملين: **العامل الأول**: بعض الآيات تُعبّر عن ثقافة انقرضت. **العامل الثاني**: العامل اللغوي.[1]

على هذا الأساس إذا أردنا أن نصف شيئاً بأنّ له تاريخ فمعناه أنه ينتمي إلى الماضي، وأنه لم يعد موجوداً. أما بخصوص تاريخية النص القرآني فقد كان مرتبطاً في مرحلة نزوله، وبالتالي لا قيمة له في الحاضر ولا في المستقبل، وبذلك تُنزع منه القداسة.

## ثانياً: موت المؤلف

ظهرت نظرية (موت المؤلّف) لأول مرة عام ١٩٦٨، على يد (رولان بارت) التي كانت مرتبطة بجذور فلسفية وفكرية، وقبله تبنّى الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه نظرية (موت الإله) وهي

(١) انظر: كلمة السيد منير الخباز: *https//:almoneer.org?/act=artc&id*

قريبة عليها من حيث المبنى والنتائج. أي: عبر تغليب النص والقارئ على مؤلّف أو مُنتِج النص، وهنا تُؤثّر اللغة بدلاً من مؤلّفها، فهي التي تتحدّث مع القارئ.(١)

**وخلاصة معنى النظرية**: إنّ المؤلّف مُنتجٌ للنص لا مُنتجٌ للدلالة، **وبعبارة أخرى**: أنَّ القارئ غير مُحدَّد بتاريخ أو زمان أو مكان، فله الحرية اللامحدودة في فهم وتصوّر النص، كما أُطلق على ذلك بـ(ميلاد القارئ مرهون بموت المؤلّف).(٢)

من هنا وبناءً على أنّ بعض الحداثويين يهمّ فكراً ومنهجاً إلغاء كل ما هو مقدّس وغيبي أو ما تُسمّى بسلطة النص تأتي إشكالية النص القرآني عندما أرادوا تطبيق هذه النظرية عليه، وأنه نص لغوي فينطبق عليه نظرية موت المؤلّف، وهو بذلك يخرج عن كونه إلهياً فيكون بشرياً، ويفقد بذلك قدّسيته وإعجازه، ويخضع لعمليات التفكيك والتحليل اللغوي كبقية النصوص الأخرى، متغافلين مرجعيته الربانية، وأنه كلام الله تعالى.



---

(١) انظر: محمد باديس، مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، منشورة على موقع: *https://theses.univ-oran1.dz/document*؛ و*https://journals.iugaza.edu.ps/index* عبد الخالق العف، موت المؤلّف.

(٢) انظر: زهيرة شنيني، الخطاب النقدي عند رولان بارت، ص٣٨ -٤١، نقلًا عن رولان بارت: موت المؤلّف، ص٨٧.

## ثالثاً: ألسِنة اللغة

اللسانيات من مادة لسُـن، والمقصود به اللسان، والجمع أَلسُن، واختـلاف الأَلسِـنة إشـارة إلى اختـلاف اللغـات. ظهـر مصطلح اللسـانيات في المانيـا، ثـمّ اسـتعمل في فرنسـا، ثـمّ إنجلـترا، أمـا ظهـوره في الثقافـة العربيـة المعـاصرة، فبدأ من عـام ١٩٦٦م، على يد عالم اللسـانيات الجزائري عبد الرحمن الحـاج صالح...وتُعرّف اللسانيات في الاصطلاح بأنها الدراسة العلمية والموضوعية للسان البشري من خلال الألسِنة الخاصة بكل مجتمع، فهي دراسة اللسان البشري، تتميّز بالعلمية والموضوعية.(١)

بعد أن عرفنا معنى اللسانيات إجمالاً نأتي إلى تطبيق هذه النظرية عـلى دراسـة النص القـرآني أو ما يُسـمّى (التحليل الأَلسُـني) على القرآن الكريم، كما يكشف لنا أيضاً طبيعة النص القرآني عند بعض الحداثويـين، كمحمد أركون الـذي تعرّض لها في كتابه (القرآن من التفسـير الموروث على تحليل الخطاب الديني) عند قراءته لسـورتي الفاتحـة والكهف، حيث قـام بتحليلهما تحليلاً ألسُـنياً، حيث قال: «أمـا البروتوكـول الثالـث والأخـير للقـراءة فهو الذي سـنحاول اتباعه، ربما أننا لا نملك تسمية أفضل، فإننا سندعوه بالبروتوكول

(١) انظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، ص٢٠ وما بعدها.

الألسُـني النقدي، وسوف تكون قراءتنا ألسُنية أو لغوية أولاً لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقديـة أيضاً... فنحـن نعتقد أنّ القرآن مثلـه في ذلك مثل التـوراة والأناجيـل عبـارة عن نصـوص ينبغي أن تقـرأ من خلال روح البحث والتسـاؤل لأنها يمكن أن تُحدّد أصول التقدّم الحاسم فيما يخص معرفة الإنسان».[1]

**رابعاً: التناص**

التنـاص مصطلـح ابتكرتـه الناقـدة اللغويـة (دوليا كريسـتيفا) وأصـل الكلمـة أجنبيـة، وتعني (التـمازج أثنـاء الحياكـة). بعبارة أخـرى: كل نـص عبارة عن خليـط ملون من نصوص وأسـاليب أخرى سـابقة عليه. تقول كريستيفا: كل نص هو عبارة عن تقاطع نصوص أخرى... هو امتصاص وتحويل لنص آخر.[2]

على هذا الأسـاس تطورت فكرة كرسـتيفا وظهرت شروحات لهـا تتلخّـص بأنه لا يوجـد نص أصلي ومجـرّد بذاته عـن غيره، بل إنّ أيّ نـص هو نسـيج نصوص أخـرى. ويجدر الإشـارة إلى رواد مصطلح التناص الأوائـل ألا وهم: رولان بارت (صاحب نظرية

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢٠ـ١٢١.

(٢) انظر: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام، ص٣٩٤.

موت المؤلّف) وميشال فوكر وجاك دريدا. تمخّضت هذه الفكرة على أنّ أيّ نص لا يعدو سوى مجموعة شواهد تتم استعارتها من ثقافات مختلفة. وأنّ أيّ مؤلّفٍ لنصٍ فلا تعدو قوة كتابته الامتزاج لنصوص أخرى، ومقابلتها لا أكثر، فينتج نص جديد هو بالحقيقة كلمات من نصوص أخرى. كما استُعمل التناص في النقد الأدبي الحديث، ومعناه انبثاق النص من مجموعة نصوص مُحيطة به، ويتحرّك في سياقها (ويخرج إلى الوجود على هيئة فسيفساء من النصوص أو المقاطع أو الوحدات النصية.[1]

**بمعنى آخر**: يُضيف مُنتِج النص الأدبي حقائق تجديدية لم تكن موجودة في النصوص السابقة. وفي الحقيقة أنّ هذه النظرية هي امتداد لنظرية موت المؤلّف، وعلى هذا الأساس لا تبقى قيمة للمؤلّف الحقيقي بعد القول بوجود التناص في النصوص.

والمهم في هذا المطلب هو إجراء هذه النظرية على النص القرآني ـ الذي هو كلام الله تعالى، كما أثبتنا ذلك في الأبحاث السابقة ـ من قبل بعض الحداثويين.

فمعنى القول بفكرة التناص لا تُبقي قدّسية للوحي الإلهي، وتجعل ذلك النص القرآني كأيّ نص بشري آخر، يمكن تفكيك

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٩٤.

تماسكه وقدرته على التأثير. وبالتالي القول بأنّ القرآن عبارة عن مجموعة نصوص سابقة قد أُخذت واقتبست منها، وأنّ محمداً صلى الله عليه وآله لم يأتِ بشيءٍ جديد.

ويجدر بنا الإشارة إلى نموذج من قال بأنّ القرآنَ مُستنسخٌ من التوراة والإنجيل، كالذي ردّده المستشرق سنكلير في كتابه (مصادر الإسلام): إنّ شرائع الإسلام تأسست من شرائع الأديان المعاصرة له، والمنتشرة وقتئذٍ في الشرق ألا وهي اليهودية والمسيحية والهندية والصابئة والفارسية والجاهلية.[1]

لم يراعِ بعض الحداثويين الأخذ بهذه النظريات وغيرها لقدسية هذا النص بطبيعته وخصائصه وتميّزه عن باقي النصوص الأخرى، بل عدم إمكانية إخضاعه إلى المقاييس الموضوعة من قِبلهم. مُتناسين أنّ هذه النظريات قد جاءت من أفهام البشر، وهذه الأفهام بطبيعتها متعدّدة قد تتفق وقد تتعارض فيما بينها، بل لا يزال الكثير منها قيد النقاش والتطوير.

**إذن:** هي قاصرة بقصور البشر، فكيف بها أن تكون مقياساً يُقاس عليها النص الإلهي أو تكون قواعد يُرجع إليها عند التعامل معه!! فمحاولة تمرير تلك القواعد والنظريات وجرّها إلى النص

(١) راجع: محمد أمين، المستشرقون والقرآن الكريم، ص٢٠٦ وما بعدها.

القـرآني ـ لينتـج القول بأنه بشـــريٌ أو أنـه مُنتَجٌ ثقـافيٌ وبالتالي هو خاضـع للنقـد والتحليـل كبقيـة النصـوص الأخرى ـ مـا هي إلا محاولـةٌ منهم، قد روعيت من علـماء القرآن الكريم وجوبهت بالردّ بما يوافق معتقدات المسلمين.

كما أننا في هذه الدراسة سنبيّن الفارق بين القرآن الكريم ككتاب مقـدّس، وبـين النصوص الأخـرى، وعـدم إمكانيـة إخضاعه أو تطبيق تلك النظريات عليه، وسـيأتي دفع تلك الإشـكالات والردّ عليها في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

***

# الفصل الثاني

# طبيعة النص القرآني وخصائصه
# عند نصر حامد أبو زيد

**المبحث الأول**: التعريف بالدكتور نصر حامد أبو زيد

**المبحث الثاني**: قراءته لطبيعة النص القرآني

**المبحث الثالث**: أهم المباني التي اعتمدها أبو زيد

**المبحث الرابع**: نماذج تطبيقية

# المبحث الأول

# التعريف بالدكتور نصر حامد أبو زيد

## المطلب الأول: حياته

ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في ١٠ يوليو ١٩٤٣م، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، حيث قال: (ولدتُ في سياق الحرب العالمية الثانية، التي كُتبت على مصر، كما كُتبت على الدول العربية الأخرى... ارتبط بها اسمي (نصر) الذي اختاره لي أبي تيمناً بانتصار الحلفاء على المحور أو ربما انتصار المحور على الحلفاء، فلست متأكداً على انتصار أيّ الفريقين كان يراهن أبي). تعلّم أبو زيد كبقية أطفال قريته القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وبعض الحساب منذ التاسعة من عمره. ثمّ لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأنّ أسرته لم تكن تستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، حيث قال: (كان رفض أبي لإصراري على الالتحاق بالتعليم الثانوي العادي المؤهّل للالتحاق بالجامعة رفضاً

حاسماً لم يفلح في تغييره تدخل الأهل الأقارب...لما يترتب عليه من مسؤوليات رأى أنني يجب أن أكون مستعداً لها بالشهادة المتوسطة التي تؤهّل للالتحاق بعمل يوفّر للأسرة الحدّ الأدنى من الحياة الكريمة)، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام ١٩٦٠م.[١]

**مسيرته الأكاديمية:**

حصل نصر على الثانوية العامة ـ نظام امتحان من الخارج المسمّى (منازل) ـ عام ١٩٦٨م، والتحق بقسم اللغة العربية بآداب القاهرة وتخرّج عام ١٩٧٢م بتقدير ممتاز، فعُيّن مُعيداً في شهر أكتوبر من نفس العام، كان هذا التعيين نقلةً له في مجال العمل من (فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ١٩٦١ ـ ١٩٧٢ م) إلى السلك الأكاديمي منذ ١٩٧٢م.[٢]

ثمّ حصل على ماجستير من القسم والكلية نفسها في الدراسات الإسلامية في ١٩٧٦م بتقدير ممتاز، كما حصل على دكتوراه من ذات الكلية والقسم في الدراسات الإسلامية في ١٩٧٩م.[٣]

(١) انظر: نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢١٧- ٢٢٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٢١٧- ٢٢٠.

(٣) انظر: موقع جريدة أخبار مصر (مصرس)

*https//:www.masress.com/alshaab24494.*

**مسيرته العملية:**

عمل أبو زيد بعدّة وظائف، منها:

* فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ١٩٦١ ـ ١٩٧٢م.
* مُعيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٢م.
* مُدرّس مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٦م.
* مُدرّس بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٢م.
* أُستاذ مساعد بكلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم خلال الفترة من ١٩٨٣ ـ ١٩٨٧م.
* أُستاذ بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥م.
* أُستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩م.
* أُستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر ١٩٩٥م.
* كرسي كليفرينخا *Cleveringa* للدراسات الإنسانية ـ كرسي في القانون والمسئولية وحرية الرأي والعقيدة ـ بجامعة ليدن بدءاً من سبتمبر ٢٠٠٠م.
* كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والإنسانيات، جامعة

الدراسات الإنسانية في أوترخت، هولندا ٢٠٠٢م.[١]

قدّم أبو زيد أبحاثه للحصول على درجة أستاذ، ولكن الأعضاء في اللجنة العلمية التي شكلتها جامعة القاهـرة اتهموه بالكفر بناءً على ما جاء في أبحاث قدّمها للترقية والحصول على الدرجة. وعلى أثـر ذلـك رفعت دعـوى تفريـق بينه وبـين زوجته، وصـدر ضده الحكم، فاضطر لترك البلاد إلى هولندا منذ ١٩٩٥م.[٢]

لم يكن نصر أبو زيد في يوم من الأيام عضواً ناشطاً في أيّ حزب سياسي من الأحزاب القائمة في الحياة المصرية، والتي بدأ ظهورها في منتصـف السـبعينات تقريبـاً، حيـث قـال: «لم أكن أبـداً عضواً عاملاً بالمعنى الحزبي، وإن شاركت في كثير من الندوات والأنشطة الثقافية، وما أزال أحرص على هذه المشاركة».[٣]



وبخصـوص ذلك قالت زوجتـه ابتهال يونس لبوابـة الأهرام: «بـدأ حياتـه في جماعـة (الإخـوان المسـلمون)، لكنه لم يسـتطع أن يتأقلـم مع الجماعـة فتركها، لأنّ لـه عقلاً نقدياً لا يمكـن أن يتقبل فكرة السمع والطاعة دون مناقشة أو إعمال للعقل».[٤]

---

(١) انظر: موقع ويكيبيديا، نصر حامد *https//:ar.wikipedia.org/wikikwv*

(٢) انظر: نصر حامد:

*https//:www.aljazeera.net/news/cultureandart*

(٣) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢٢٠.

(٤) موقع بوابة الأهرام: *http//:gate.ahram.org.eg/News*

**أعماله:**

تتكوّن مؤلّفات نصر حامد من كتب ومقالات ومداخلات قدّمها في ندوات ومؤتمرات إلى جانب الحوارات والترجمات ومقدّمات الكتب، وقد تعلّقت جميع كتبه وأغلب مقالاته بقضايا الفكر الديني والتراث والحداثة، وفيها أراد بناء رؤية نقدية تجديدية، وذلك بإعادة النظر في التراث الديني من كل جوانبه.

**أ) الكتب**

* الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.

* هكذا تكلم ابن عربي.

* نقد الخطاب الديني.

* الخطاب الديني رؤية نقدية.

* الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

* دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة.

* التجديد والتحريم والتأويل.

* اليسار الإسلامي: إطلالة عامة.

* العنف الأصولي: نوّاب الأرض والسماء (بالاشتراك مع آخرين).

* فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
* إشكاليات القراءة وآليات التأويل.
* الخطاب والتأويل.
* النص السلطة الحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة.
* دراسات أدبية مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.

**ب) المقالات**

تجاوزت مقالات نصر حامد الخمسين مقالةً، منها ما كُتب باللغة العربية، ومنها كُتب بالإنجليزية نُشرت في جرائد ومجلات محكّمة وغير محكّمة مثل فصول المصرية، الكرمل الفلسطينية، الأدب المصرية، الهلال المصرية، مجلة العربي الكويتية، جريدة الحياة اللندنية، وغيرها.[1]

**تأثره:**

يقول أبو زيد: «من خلال الأدب انفتح الباب إلى القراءات الفكرية: بدأت التعرّف على (العقّاد) و(طه حسين) من خلال أعمالهما الإبداعية، والتي نقلتني بدورها إلى أعمالهما الفكرية، فقرأت (الله) للعقّاد كما قرأت كل العبقريات. وقرأت لطه

(١) انظر: محمد إدريس: *https//:www.mominoun.com/articles*

حسين (على هامش السيرة) و(الفتنة الكبرى)، و(حياة محمد) لمحمد حسين هيكل، وكتابات (نظمي لوقا) عن الإسلام. كانت كتابات (خالد محمد خالد) ـ (من هنا نبدأ) و(هذا أو الطوفان) و(حتى لا تحرثوا في البحر) ـ تثير كثيراً من النقاش والاختلاف خاصة مع الشيخ (محمد الغزالي). ومن هنا بدأ اهتمامي بالفكر الديني وبدأت قراءة (سيد قطب) و(محمد قطب) في الستينات ـ في الوقت الذي كان فيه كتبهما ممنوعة ـ وأثار إعجابي بصفة خاصة (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(معركة الإسلام والرأسمالية) لسيد قطب. كان الخطاب الديني في ذلك الوقت ـ وقت انتاج تلك الكتب في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات ـ جزءاً من مجمل الخطاب الوطني، تحرّكه هواجس التحرّر الوطني والعدل الاجتماعي ليس في مصر وحدها، بل في العالم العربي كله. الدليل على ذلك كتاب (مصطفى السباعي) ـ القيادي الإخواني السوري البارز ـ (اشتراكية الإسلام). وتجاوب مع اهتماماتي الأدبية منهج التحليل الأدبي للقرآن، كما قرأته في كتابي (مشاهد القيامة في القران) و(التصوير الفني في القرآن) لسيد قطب. هذا بالإضافة إلى التساؤل الذي أثاره (محمد قطب) في كتابه (منهج الفن الإسلامي) حول إمكانية استخلاص نظرية جمالية إسلامية. لم انتبه إلى أنّ

هذا السؤال وذلك المنهج كانا مطروحين في الدوائر الأكاديمية إلا بعد دخولي الجامعة. كان المنهج الذي طرحه الشيخ (أمين الخولي) لضرورة الدرس الأدبي للقرآن الكريم، وأسبقيته لأيّ درس آخر، تطويراً لإرهاصات (محمد عبده) وتعديلاً لمقولات (طه حسين). وهو المنهج الذي حاول تلميذاه (شكري عياد) و(محمد أحمد خلف الله) تطبيقه في دراستين، الأولى منهما تتناول (الحساب واليوم الآخر في القرآن الكريم) بينما تتناول الثانية (الفن القصصي في القرآن الكريم)، وهذه الدراسة الأخيرة أثارت ضجة شديدة قبل مناقشتها أو إجازتها؛ فانتهى الأمر بعدم إجازتها وطرد صاحبها من السلك الجامعي. وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أنّ التناول الأدبي للقصص القرآني قد عبّر عن نفسه إبداعياً في رائعة نجيب محفوظ (أولاد حارتنا) التي لقيت اعتراضاً من الشيخ (محمد الغزالي) ـ ممثل الفكر الديني التقليدي، والذي سبق أن تصدّى للردّ على كتابات (خالد محمد خالد) ـ؛ فاستطاع أن يقنع السلطة بمنع نشرها».[1] وفي إحدى محاوراته في لقاءٍ معه، قال:

«س: يعتبر الكثيرون أنّ الشيخ أمين الخولي هو رائد التجديد في الدراسات القرآنية، وأنه أول من حاول تطبيق المنهج الأدبي في

(١) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢٢٢ ـ ٢٢٤.

مقاربـة القـرآن، ما طبيعة علاقتك بفكر أمـين الخولي وهل تعرّفت إليه شخصياً؟

ج: لم أعرِف الشيخ أمين الخولي شخصياً، لكنه كان أول من نشر لي في مجلة (الأدب) مقالة حول أزمة الأغنية المصرية، وكنت يومها لا أزال يافعـاً. مـن هنـا نشـأت العلاقـة الروحية مع هذا الأسـتاذ الكبـير. بعـد دخولي الجامعـة وموت الخـولي قرأت كتبـه وكذلك أبحـاث محمد أحمد خلـف الله، وكنت تالياً واعياً أزمة الدراسـات الإسـلامية في قسـم اللغة العربية وواعياً مشـكلة الجامعة المصرية. أحـد الأسـاتذة الذين درّسـوا لي وأثّروا فيّ تأثيراً عظيـماً في الجامعة كان شـكري عيـاد وهـو تلميذ أمين الخـولي وكان قـد حصل على درجة الماجستير برسالة عن (يوم الحساب في القرآن) تحت إشراف الخولي، ولكنه اضطر إلى تغيير تخصّصه من الدراسـات الإسـلامية إلى الدراسـات النقديـة عندما أُلغيت رسـالة أخـرى تحت إشراف الشيخ أمين الخولي هي رسالة الدكتوراه لمحمد أحمد خلف الله.

هذا الخط في الدراسات القرآنية يبدأ مع الشيخ محمد عبده الذي تكلّـم عن التمثيل في القـرآن واعتبر أنّ القصـص القرآني تمثيلات بـما فيها قصـة آدم وخروجه من الجنة. والتمثيل هنا مفهوم بلاغي. الشـيخ محمد عبده، وإن استخدم لغة تقليدية، فقد وضع الأساس

لهـذه التوجه وجاء بعده طه حسـين ودفع المنهـج إلى الأمام في كتبه كلهـا طبعـاً، لكـن في الأخص كتاب (في الشـعر الجاهـلي)، عندما أشـار إلى القصة القرآنية عن إبراهيم وإسماعيل ليس من الضرورة اعتبارهـا واقعة تاريخية. وواصـل بعده أمين الخولي عندما اعتبر أنّ أدبية القرآن هي السـمة الأساسية التي تسبق أيّ سمة أخرى، وأنّ التحليل الأدبي وفن القول يسبقان أيّ تحليل فلسفي أو فقهي. هذا المنهج طبقته عائشـة عبد الرحمن في (التفسـير البيـاني) ومحمد أحمد خلـف الله في رسـالته (الفـن القصـصي في القرآن) وشـكري عياد في رسـالة الماجسـتير، وأنـا اعتبر نفـسي تواصلاً مع هـذا الخط، في سياق تطور النظرية الأدبية وعلم النصوص. عندما كتبت (مفهوم النـص) كان الشـيخ أمين الخولي مرجعية بالنسـبة إليّ في ما يسـمى أدبية القرآن».[1]



**وفاته:**

تـوفي نصر أبو زيد في مستشـفى الشـيخ زايـد التخصّصـي في مدينـة (٦ أكتوبـر) قـرب القاهرة صباح الاثنين سـنة ٢٠١٠ م، في السـاعة التاسـعة صباحاً، حيث أُصيب بفيروس غريب، فشـل

(١) حوار محمد علي الأتاسـي، مع نصر أبو زيد، منشور في موقع رواق نصر أبو زيد: *https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com* (بتصرّف).

الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدّة أيام حتى فارق الحياة، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا[1].

## المطلب الثاني: مشروعه

هناك الكثير من الباحثين ممن سلّط الضوء على مشروع أبو زيد ومنهم الأستاذ حيدر حب الله في كتابه: الوحي والظاهرة القرآنية، حيث قال: «يحاول الدكتور نصر حامد أبو زيد في مقدّمة مشروعه لفهم علوم القرآن فهماً جديداً، تقديم تجربته بوصفها مماهاةً للمنهج العلمي غير المؤدلج، وهو بذلك يضع ثنائية تمايز الخطاب الديني عن المنهج العلمي، هذه الإمازة يجدها أبو زيد في الأيديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتفلّت المنهج العلمي. أنّ محاولة أبو زيد محاولة لقراءة النص قراءة علمية محايدة، دون ممارسة (توجيه إيديولوجي)، وهو من هنا وتأثراً بأستاذه أمين الخولي (١٩٦٦م)، يرى في الدراسة الأدبية للنص كفيلاً يحقّق وعياً علمياً، يتجاوز مجرّد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه، ومن هذا المنطلق يدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع



---

(١) موقع: جريدة أخبار مصر (مصرس).

*https//:www.masress.com/alshaab*

أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الاسطوري. وانسياقاً مع ثنائي العلماني الديني، يحاول أبو زيد أن (يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمّص دوره، ولهذا فهو يُعتبر أنّ المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن العشرين حول كتابه: في الشعر الجاهلي). وبهذا يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ومن ثمّ يصبح عرضةً لإيديولوجيا العلم نفسه، إنه (لا يقف على الحياد من ما يجري، ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية). أما على خط الدراسة الأدبية، فإن موقف أبو زيد هذا يشبه إلى حدّ بعيد ـ وحسب رأي علي حرب ـ موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً، يقرأ كما يقرأ النص الأدبي، أي: (خارج كل بعد ديني) على ما جاء في كتابه (النص القرآني وآفاق الكتابة) كذلك يقترب أبو زيد (ودائماً حسب علي حرب) في طريقة تعامله مع القرآن، من أركون الذي يَعتبر أنّ الخطاب القرآني، شأنه شأن أيّ خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها الناتجات

المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر...). وثمة انتقاد لخطوة أبو زيد هذه، ذلك أنّ كلمة (القرآن نص لغوي) كلمة عمومية ملتبسة بالنسبة للبعض، ولهذا يفضّل حرب تعبير نص نبوي، نائياً به عن الدين في الوقت ذاته باستحضار تعبير أدونيس عن نفسه (نبي وثني)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا معنى لحصر أبو زيد منهج فهم القرآن بالمنهج اللغوي، فالقرآن يدرس طبق غير واحد من المناهج، تماماً كما فعل أركون، باستخدامه ـ إلى جانب المنهج اللغوي ـ المناهج السيميائية، والأركيولوجية، والسيولوجية ومنهج النقد التاريخي. وبالمنهج اللغوي، ومحاولة اكتشاف المدلول عبره، وضع أبو زيد نفسه أيضاً في مأزق كما يراه البعض، فتحوّل إلى السنيّ لاسيكي يتبع المنهج الواقعي بدل السنيّ حديث يقصر متابعاته على وقائعيات النص. وما فعله أبو زيد في تمهيد (مفهوم النص) بوضعه عنوان (الخطاب الديني والمنهج العلمي)، عاد وكرّره في تمهيد (النص والسلطة والحقيقة) بوضعه عنوان (التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية). وفي هذا البحث، سعى أبو زيد انطلاقاً من (القراءة العلمية) لتفكيك الدين عن التراث، تفكيكاً يلغي تطابقهما محاولاً اقصاء بعض السنّة النبوية، وتوجيه نقده لخطوة الشافي (٢٠٤هـ) في السنّة نفسها، مستهدفاً

تزييف إضفاء القداسة على التراث. ويخصّص أبو زيد تمهيده هذا لنقد صارم للنهضة الإسلامية الحديثة من الطهطاوي إلى ما بعد الهزيمة/ النكسة، فيبدي تارةً تناقضات محمد عبدو (١٩٠٥م) في أخذه بمبدأ الاختيار الإنساني والعدل المعتزلي من جهة، وانتقائه التوحيد الأشعري من جهة أخرى، متذبذباً بعض الشيء في مسألة خلق القرآن، وأخرى تناقضات طه حسين (١٩٧٣م) بين إنكار مرجعية القرآن في قصص الأنبياء واعتباره مرجعاً للحياة الجاهلية، رغم التقدّم الذي أحرزه طه حسين على صعيد تحويله الغرب إلى أداة منهجية لتحليل التراث، وثالثة مع زكي نجيب محمود (١٩٩٣م) في تراجعاته و...، وقد خلص أبو زيد في نقده لخطاب النهضة إلى القول: (إنّ خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي...). إنّ مشكلة خطاب النهضة عند أبو زيد تتراوح بين التلفيقية ومرجعية النافع وبين المنهج الدفاعي الذي فرضه عليها التياران السلفي والاستشراقي معاً، وهذه التلفيقية تجعل النافع في نوع من البراغماتية الفكرية فيما النافع هو الحقيقة، وبهذا امتاز العلم عن الأيديولوجيا، وسقط خطاب النهضة في موحلة التوجيه الأيديولوجي، وفي تناقضات الصالح والنافع حتى في

أرقى أشكاله مع زكي نجيب محمود وحسن حنفي، وفي آخرها مع محمّد شحرور».[1]

ومما تقدّم يُمكن لنا اختصار مشروعه بشكل نقاط:

١ـ مشروعه عبارة عن تقديم تجربة يُميّز بها الخطاب الديني عن المنهج العلمي.

٢ـ يرى ـ وتأثّراً بأستاذه أمين الخولي ـ أنّ الدراسة الأدبية للنص تكفل تحقيق وعي علمي.

٣ـ يَبني قراءته على أساس العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري، ومن هنا يدخل في مجال التاريخية وجدل النص والواقع.

٤ـ يَعتبرُ النص القرآني نصاً لغوياً، فيُقرأ كما يُقرأ النص الأدبي.



٥ـ استخدم عدّة مناهج لقراءة النص القرآني، ومنها: منهج تحليل الخطاب، ومنها: منهج النقد اللغوي، ومنها: منهج السيمياء[2]، ومنها: منهج النقد التاريخي.

٦ـ يُفكّك بين الخطاب الديني والتراث، ويُعبِّر عن الأخير بأنه خاضع للفهم والنقد والتحليل وبالتالي ينقد قداسته.

---

(١) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص١٢-١٦ (بتصّرف).

(٢) أي: منهج العلامات، وسيأتي تفصيله في المبحث اللاحق.

## المبحث الثاني

## قراءته لطبيعة النص القرآني وخصائصه

لابـدّ لنـا وقبـل الخوض في طـرح موقـف أبـو زيد مـن القرآن الكريم أو بيان بعـض التطبيقات، أن نُبيّن منهج تعامله مع التراث الإسـلامي بصـورة عامة، وما آلت إليه قراءتـه بالتعامل مع النص القرآني خاصة.

يرى أبو زيد أنّ الذي لابدّ أن يسلكه الفرد في التعامل مع تراثه ـ الإسلامي ـ منهج المراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان والتقليد.

من هنا جعل أبو زيد التراث الإسـلامي ـ القرآن والسـنّة ـ مادة قابلـة للتحليل والتفكيك والنقد، بل يرى ضرورة إزالة القداسـة، وبذلك ينسـجم مـع منهجـه وقراءته، مخالفـاً لمنهـج (التوقير) كما صرّح بذلك في كتابه الخطاب والتأويل في قوله: «يزيل عن الأفكار القداسـة التـي تراكمـت حولها من جـرّاء الترديد والتكـرار، ومن جرّاء تشـويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها. وفي عملية

إزالـة القداسـة تلك، نوعٌ مـن (التفكيك) المعنوي الـذي لا يغتال الأفـكار، ولكنـه يكتفي بردهـا إلى سـياقها الذي يسـمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشـتها ومساجلتها على أرض الفكر وليس على أرض العقيدة». [1]

على هذا الأسـاس يبدأ أبو زيد انطلاقـاً من الإيمان بذلك المنهج أن يتنـاول المـوروث الإسـلامي بدءاً مـن تحليله ونقـده، انتهاءً إلى تقديم روايته التأويلية والدفاع عنها.

## المطلب الأول: قراءته في طبيعة النص القرآني

### الفرع الأول: تاريخية النص القرآني

أوضحنـا سـابقاً أنّ التاريخية تعني: إذا وصـف الشيء بها فيعني أنّ لـه وجود حقيقي (فعلي)، أي: لـه زمان ومكان، وليس وجوده أسـطوري أو افـتراضي. وقلنـا أيضـاً أنّ أصـل هذا المفهـوم يعود لفلاسفة غربيين. [2]

لا يخفـى عـلى المتتبـع أنّ اختـلاف مفهـوم التاريخيـة اصطلاحاً عند الفلاسـفة الغربيين قد تسـرّب إلى المفكّريـن العرب في بعض الدراسـات الحديثـة التي نهجـت تاريخية النص، حتـى أصبح كل

(١) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢٠.

(٢) راجع: الفصل الأول، تاريخية النص.

واحد منهم له قصد ومراد ينفرد به عن غيره، فالقرآن عندهم إجمالاً مرتبط بظروف تاريخية تبدأ من نزول القرآن حتى آخر صورة له، وهذه الظروف هي عبارة عن أحداث ووقائع وأسئلة تُسمّى بأسباب النزول، **بمعنى آخر**: القرآن ذو بُعد تاريخي لم ينفصل عن الواقع الذي نزل فيه.[1]

وما يهمنا هو بيان التاريخية عند نصر حامد أبو زيد وما يرتبط بالنص القرآني، فقد أراد بها معنى يخالف أيضاً طبيعة النص الإلهي، الذي هو وحي من الله تعالى، وقد وصل إلينا عن طريق نبيه صلى الله عليه وآله بطريقةٍ تتناسب مع محدودية الإنسان من كلامٍ نفهمه ونعي معانيه، فعبّر أبو زيد عن تلك الطبيعة في قوله: «الواقع أذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعّالية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً».[2]

لذا كان أبو زيد مُعترضاً في كثيرٍ من كتاباته على الإسلاميين لإهدارهم الواقع وعدم قبولهم تاريخية النص. أما على ماذا اعتمد أبو زيد للقول بالتاريخية، **فجوابه**: إنه اعتمد على أسباب النزول باعتبارها



---

(١) راجع: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٠٦.

الطريق الأوضح للقول بالتاريخية من خلال ربط النص بسبب نزوله.

مما دعاه أيضاً إلى تقديم تفسيراً مُغايراً لِما هو معروف في معنى مفهوم أسباب النزول، فقال: «علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي في المرويات التراثية، وما أُسميه السياق التاريخي للوحي».[1]

على هذا الأساس قام باستبدال (أسباب النزول) بمصطلح (السياق التاريخي للوحي)، وبعد أن اعتقد بقراءته هذه، قال أنّ الظاهرة التاريخية: «يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ»[2]، أي: أنّ بعض النصوص لا تعدو كونها شاهداً تاريخياً، وليس لها ارتباط بما بعدها من الأزمان، كما يتّضح المعنى أكثر في قوله: «بعض الدلالات الجزئية وخاصة في الأحكام والتشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي وتتحوّل إلى شواهد دلالية تاريخية».[3]

**الخلاصة:**

يقصد أبو زيد بتاريخية القرآن الكريم أنّ الواقع الذي تشكّل

(١) حوار أجراه محمد الأتاسي مع نصر أبو زيد بعنوان (القرآن نص تاريخي وثقافي):
*https//:rowaqnasrabuzaid.wordpress.com*

٦/ ٢/ ٢٠٠٨ ملحق جريدة النهار الثقافي.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٤.

بـه النص هو الأصـل، فمن خلال لغته وثقافتـه صيغت مفاهيمه، ونتيجـة هـذا القـول يصبح النص القـرآني محكوماً بما يتناسـب مع الثقافـة التـي نـزل بهـا، وحينئـذٍ تصبح بعـض النصوص شـاهداً تاريخياً، أي: ليسـت صالحة للأزمان التي جاءت بعد زمن النزول، كآيات الرق مثلاً.

**خلق القرآن وقدمه:**

بعد أن نهج أبو زيد المنهج التاريخي للنص القرآني، طرح مسـألة خلـق القـرآن، حيـثُ كان ينتصـر للمعتزلـة القائلـين بـه، مخالفاً للأشـاعرة القائلـين بقدمه، مؤيداً أنّ الـكلام الإلهي هو فعل إلهي، وإذا كان كذلك فيسـتلزم كونه: «ظاهـرة تاريخية؛ لأنّ كل الأفعال الإلهيـة أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي: التاريخي. والقرآن الكريـم كذلـك ظاهـرة تاريخية مـن حيث إنـه واحد مـن تجليات الكلام الإلهي». [1]

والسـؤال المهـم هـو لماذا طـرح أبو زيد هـذا البحـث القديم في جـذوره، والـذي وقع فيـه الخلاف بين المسـلمين، ومـاذا يُريد من الانتصار لقول المعتزلة وبماذا سيفيده ذلك؟

**الجـواب**: يقـول أبـو زيـد: «إنّ اسـتدعاء مفهـوم خلـق القرآن

(١) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٧٥.

الاعتزالي بهذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب (القدم) والأزلية، بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات اسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه».[١] ووجه الاستفادة من انتصار أبو زيد لقول المعتزلة ينسجم مع ما طرحه من تاريخية النص القرآني، بدعوى أنّ القول بقدم القرآن يستدعي جمود النصوص، كما صرّح بذلك في قوله: «وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمّد النصوص ويثبت المعنى الديني، فإنّ معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني ـ بالفهم والتأويل ـ من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتهام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية».[٢]

**إذن:** سبب ذهاب أبو زيد لقول المعتزلة، هو لتناغمه بما يريد طرحه وهو الانتهاء إلى أنّ النص القرآني واقعة تاريخية مرتبطة بالإنسان، وأنّ القرآن لا يعدو كونه كلاماً (لغة)، أي: غير منفك عن محدودية البشر وثقافته، نافياً عنه الصفة الغيبية التي أنزلته من السماء إلى الأرض بشكل كلام يفهمه البشر. أما القول بقدم القرآن

(١) المصدر السابق، ص٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٠٣.

فذلك يستدعي جمود النص، وتصبح دلالات النص اسطورية، لا تتناسب مع العصور اللاحقة لنزوله، والمراد إخراجه من سجن التاريخية بعد القول بها، لتتعدّد دلالاته بما يناسب التطور البشري بالفهم والتأويل.

**الفرع الثاني: النبوة**

تقدّم الكلام في الفصل الأول في معنى النبوة وكيفية تلقي الوحي، والآن نريد معرفة مفهوم النبوة عند نصر أبو زيد، فنجده يقول: إنّ النبوة بشرية وليست إلهية، وهي مجرّد قوّة خيالية (إنسانية) وليست إعجازاً كما ذهب إليه إجماع المسلمين، حيثُ يقول في كتابه مفهوم النص: «إنّ تفسير النبوة اعتماداً على (مفهوم الخيال) معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية (المخيّلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء ـ بحكم الإصطفاء والفطرة ـ أقوى منها عند من سواهم من البشر، وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن (الأنبياء) و(الشعراء) و(العارفين) قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيّلة) في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك ـ بأيّ من المعاني ـ التسوية

بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيّلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثمّ يأتي الشاعر في نهاية الترتيب».[1]

يجعل أبو زيد من النبي كأيّ فردٍ عاديّ من الناس، يتصل بالغيب (الوحي) عن طريق المخيّلة، ولكن حاول أن يقول: إنّ النبي يتميّز عن غيره بقوة المتخيّلة، وبالتالي: «فالنبوة عنده ليست إعجازاً خارقاً لقوانين المادة والطبيعة والواقع، إنما هي مجرّد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن (فاعلية المتخيّلة الإنسانية) يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكائن بالجان، فهي ـ أي: النبوة ـ حالة من حالات الفعّالية الخلّاقة للمخيّلة الإنسانية، وليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع وقوانينه المادية، والفرق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن، هو فقط في الدرجة، درجة قوة المخيّلة وليس في الكيف والنوع».[2]

لم يُفرّق أبو زيد بين الأنبياء وسائر البشر من حيث اشتراكهم بصفات تمكّنهم من الوصول إلى الحقائق عن طريق المخيّلة، فاشتراك الأنبياء والناس في الرؤيا توصلهم معاً إلى الحقيقة، لهذا

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص٤٩.

(٢) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص٥٥.

نجـده يقول أيضـاً: «إنّ فهم ظاهرة (الرؤيا) على أسـاس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظـري لظاهـرة النبوّة بالاسـتناد إلى بعض الحقائق المشـتركة بين البـشر جميعاً، وفي ظل هذا التصوّر لا تكـون (النبوّة) ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب».[1]

**بعبـارة أخـرى:** يـرى أنّ رؤية الأنبيـاء كرؤية غيرهم من البشـر وليسـت هي نوعاً من الوحي الإلهي، كما تقـدّم في أنّ النبي صلى الله عليه وآله أول ما بدأ عليه الوحي كان بالرؤية الصادقة، وأنها لا تحتمل إلا الصواب بعكس رؤيا غيره، فقد تكون حقاً وقد تكون أضغاث أحلام.[2]

**الخلاصة:**



يـرى أبـو زيـد أنّ النبـي كغيره مـن البشـر لِما يشـترك معهم في صفـاتٍ، لكنـه يختلف عنهم مـن حيـث الدرجة، فجميع البشـر يمكنهـم الوصـول إلى الحقائق التي وصل إليهـا النبي، وذلك عن طريق مخيّلتهم، أما النبي فدرجته بقوة المخيّلة أقوى من غيره، وعلى ذلك فالوحي عنده ليس إلهياً ـ بمعنى يتحقّق باتصال ملك ويسمع كلام الله ـ فهذه النظرة فوقية وتفارق قوانين المادة والطبيعة.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٥١-٥٢.

(٢) راجع: الفصل الأول، طبيعة النص القرآني عند المفسّرين، حقيقة الوحي.

**إذن**: هـي درجـة من درجات الخيال، والنبي يكـون فيها بالمرتبة الأولى، ثمّ يأتي بعده الصوفي، ثمّ يأتي بعده الشـاعر. أما بقية الناس فيمكن ذلك في حالة النوم وسـكون الحواس عن الانشغال بالعالم الخارجي.

**الفرع الثالث: الوحي**

أمـا الوحـي، فعنـده منفصل بـين لفظـه ومعناه، وقد تحـوّل من كونـه «نصـاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسـانياً) لأنه تحـوّل من التنزيل إلى التأويل».[1]

ويَقصـد بذلـك أنّ النـص تارةً يتعلّق بـالله تعالى (إلهـي)، وتارةً أخـرى يتعلّـق بالبشـر (إنسـاني) وبالتـالي طبيعـة القـرآن الكريم «حقيقته وجوهره منتج ثقافي».[2]

كـما صرّح بذلـك في موضع آخـر: «تشـكّل في الواقـع والثقافة خلال فـترة تزيد على عشرين عاماً»[3]، **بمعنـى**: إنه مرتبط بصوره الزمنيـة والمكانية، بحيـث لا يمكن للنص أن ينفك عن مبدئه وهو الواقع الذي تشكّل فيه.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٠٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤.

كـما يجدر الإشـارة إلى أنّ أبو زيـد لا يصرّح بـأنّ (الوحي معنى من الله ولفظاً من النبي) بملىء فمه، لكن دلالات كلامه تُشـير إلى ذلـك، ومضمونه: إنّ مصـدر القرآن (المعنى) مـن الله، لكن بما أنّ الألفـاظ بشرية (لغة القـرآن)، وكذلك جاءت في ظـروف تاريخية ووقائـع عديدة، كانت السـبب الرئيسـي الذي مـن خلاله تكوّن النـص، وبنـاءً على هذا فهي خاضعـة لقوانين اللغـة، وبالتالي فهي ليست مقدّسة، بل خاضعة للتحليل والنقد.

بالتتبع لم نجده يُصرّح ببعض ما توصل إليه، ولعله أراد بذلك عدم الاصطدام مع المسلمين ـ بحسب دراسة الظروف المحيطة به ـ، فنراه يخترع عبارات ومصطلحات جديدة، لكن بالتأمل البسيط نرى أنها لا تدلّ على أكثر مما ذكرنا.



## المطلب الثاني: قراءته في خصائص النص القرآني

الخصائـص ـ التـي تميّز الشيء عن غـيره ـ للقرآن كثـيرةٌ، ومنها التعبّـد بـه من حيـث تلاوته أو العمل بـه، بمعنى تقديسـه وجعله المرجـع الأول بالعمـل. وهنـا نريـد التعـرّف عـلى قـراءة أبـو زيد لخصائص النص القرآني في أهم ما ذهب إليه، وهو:

### سلب القداسة من النص:

بعد أن اتّضح تعامل أبو زيد مع النص القرآني من حيث اعتباره

منتجٌ ثقافيّ، وخاضع للتاريخية الزمانية المحدّدة والمتمثّلة بزمن نزوله، يأتي السؤال: هل هذا يعني أنّ أبو زيد يسلب من النص قدّسيته أم لا؟

**الجواب**: يُقسّم أبو زيد النص القرآني إلى قسمين هما: «نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يَتعرّض له العقل الإنساني يصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، فإنه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنساني فهو نسبي متغير».[1]

كما يصرّح بذلك أيضاً في كتابه نقد الخطاب الديني: «القرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح (مفهوماً) بالنسبي والمتغيّر، أي: من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني (يتأنسن). ومن الضروري هنا أن نؤكّد أنّ حالة النص الخام المقدّسة حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً، إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي».[2]

**بمعنى آخر**: إنّ أبو زيد يجعل منطوق النص بمعزل عن إدراك الإنسان بما هو، فلا يمكن معرفة حقيقته أبداً. أما من حيث مفهومه فهو متعلّق بالإنسان، ويخضع لفهمه وتفكيره.



(١) المصدر السابق، ص٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص٩٩- ١٠٠.

بعد أن اعتقد أبو زيد بنظريته هذه أطلق دعوة التحرّر من سلطة النص ومرجعيته أيضاً، وادّعى أنّ ذلك لا يتعارض مع النص الديني، وإلا فسيظل العقل والفكر مقيّداً بسلطة النص، حيثُ يقول: «إنّ الدعوة للتحرّر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والأدب».[1]

هذه الدعوة يعتبرها أبو زيد دعوة لفهم النصوص الدينية، وأنها لا تلغي النص الديني ـ من جهة خصائصه بأقل تقدير ـ، حيث يقول: «إنّ هذه الدعوة للتحرّر لا تقوم على إلغاء الدين، ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً».[2]

وقال أيضاً: «وهي دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي والقرائن والسياقية المعقدة للنصوص».[3]

يقصد بالتحرّر من سلطة التراث الديني، بما فيها النص القرآني،

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٣٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٤٢.

فإذا كان أبو زيد ينزع القداسة عن النص القرآني من حيث المفهوم، فلا عجب أنه يُهاجم التفاسير والمفسّرين؛ لأنّ فهمهم غير مقدّس حينئذٍ، وعلى هذا الأساس تبنّى مسألة نقد التراث الديني عامةً.

***

## المبحث الثالث

## أهم المباني التي اعتمدها أبو زيد

### المطلب الأول: المناهج النقدية

#### الفرع الأول: منهج تحليل الخطاب

يـرى أبو زيد أنّ طبيعة النص القرآني عبارة عن خطابات وليس نصّـاً. فـإذا كان كذلـك فهـو حينئـذٍ خالٍ مـن الوحدة في السـورة الواحـدة، حيـث قـال في إحـدى حواراتـه: «تعاملت مـع القرآن متماشياً مع التقاليد التراثية، وأيضاً إنجازات العلوم اللغوية الحديثة على أنه (نص)، وهذه الكلمة تعني أنّ هناك نوعاً من الوحدة ومن البُنيـة، وهذا يتطلب من الباحث البحث عن الناظم المشـترك وراء هـذه الوحـدات، لكـن في الخمس سـنين الأخـيرة ومع دراسـتي للتفسـير الحديـث توصلتُ إلى أنّ هذا المفهـوم ليس هو الكفـء في التعامـل مع القـرآن، أي: على أنـه نص. أرى أنّ القـرآن خطابات

وليس نصاً».[1] من هنا علينا أن نوضّح ما هو الفرق ووجه التمايز بين النص والخطاب بنظر أبو زيد.

**الفرق بين النص والخطاب:**

يتبيّن من خلال ما تقدّم في عبارة أبو زيد أنّ النص القرآني في السورة الواحدة له وحدة كما له بُنية، وفي غير ذلك ستكون في السورة الواحدة عدّة خطابات، والخطابات بصورة عامة تلغي دور (المؤلّف) ويحلّ محله (المُتحدّث)، كما أنّ في الخطاب يكون المُخاطَب فيه مباشراً وتارةً غير مباشر.

اعتمد أبو زيد على تحليل النص القرآني ليرى من هو المتكلّم في السورة، هل هو الله؟ وإن كان الله فبأيّ صيغة يتحدّث؟

فتارةً يتكلّم بصيغة المفرد: ﴿**إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا**﴾[2]، وتارةً بصيغة الجمع: ﴿**قُلْنَا يَا نَارُ...**﴾[3] و﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ...**﴾[4]، و﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً...**﴾.[5]

---

(١) حوار محمد فرج مع نصر أبوزيد في جريدة البديل،

*https//:rowaqnasrabuzaid.wordpress.com2008/04/12/*

نقلاً من رواق أبو زيد للحوارات (بتصرّف).

(٢) سورة طه: ١٤.

(٣) سورة الأنبياء: ٦٩.

(٤) سورة الأنبياء: ٧٢.

(٥) سورة الأنبياء: ٧٣.

أم المتكلّم هو النبي: ﴿**أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...**﴾[1]، أم الملائكة هي من يتحدّث: ﴿**أَنَّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى...**﴾[2]، أم يتحدّث القوم: ﴿**قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا...**﴾.[3]

وهذه الخطابات تارةً تكون بصيغة المفرد: ﴿**قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ...**﴾[4]، وتارةً بصيغة الجمع: ﴿**قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ...**﴾.[5]

من كل ذلك يتبيّن أنّ في النص القرآني أنماطاً مختلفة، ومحادثات متعدّدة بدليل أنّ أصل القرآن كان شفاهياً قبل أن يُوضع في كتاب بين دفتين.

على هذا الأساس فالقول بأنّ القرآن الكريم مجموعة خطابات سيختلف من ناحية التعامل معه. ويدخل هنا منهج تحليل الخطاب.

**بعبارة أخرى:** القول بأنّ القرآن الكريم كلامٌ، وهذا الكلام بعد أن أصبح مكتوباً يتطابق مع الوحي الذي كان كلاماً شفوياً. فعلى

(١) سورة آل عمران: ٤٩.

(٢) سورة آل عمران: ٣٩.

(٣) سورة المائدة: ١١٣.

(٤) سورة الأعراف: ١٦.

(٥) سورة الأعراف: ١٢٥.

هذا سيكون النص القرآني مُحكماً.

أما القول بأنّ القرآن مجموعة خطابات فأنه سيخضع لمنهج التحليل، ودراسة السياق التاريخي لصدور تلك الخطابات التي يُمكن تحويل دلالاتها؛ لتكون قادرة على مخاطبة العصر.

كذلك القول بأنّ القرآن الكريم نصٌ وليس خطاباً، يعني هذا أنّ له مؤلّفاً وهو الله، وحينئذٍ لا توجد فيه تناقضات، لكنّ أبو زيد يرى وجود الكثير من التناقضات في القرآن، ورفعها يرجع إلى أنه مجموعة خطابات ترجع إلى نوعية الخطاب والمخاطَبين والمخاطِبين.[(١)]

إنّ كيفية تحويل دلالات الخطاب يكمُن في اتّباع منهج التأويلية (الهرمنيوطيقيا)؛ لأنّ منهج تحليل الخطاب المؤدّي لمشروع التأويل عند أبو زيد يؤدّي إلى اكتشاف الدلالات المُعلنة والمضمرة: «من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة ـ وكذلك المضمرة ـ في الخطاب، سواء على مستوى (المنطوق) أو على مستوى (المفهوم) وصولاً إلى تحليل (بُنية) الخطاب أسلوبياً وسردياً».[(٢)]

وقال أيضاً: «لأنّ بعض الخطابات توظّف دلالات سيميولوجية[(٣)]

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص٢٠٤-٢٣٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨.

(٣) السيميولوجية بمعنى: العلامات أو الإشارات.

تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها».[1]

وقال أيضاً: «إنّ تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة، والمسكوت عنها في الخطاب من حقيقة أنّ للخطاب من حيث هو خطاب آليات مستقلة عن قصد مُنتجه في إنتاج الدلالة. إنّ الخطاب علاقة تواصل بين مُنتِج ومتلقٍ، فهو بمثابة العملة المتبادلة التي لا تتحدّد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدّد من خلال التداول».[2]

بعد أنّ وصل أبو زيد للقول بأنّ القرآن الكريم مجموعة خطابات ـ وهي بدورها خاضعة للنقد والتحليل ـ، يصرّح بأنّ الخطاب وإن كان إلهياً فهو خاضع لنفس آليات النقد والتحليل أيضاً، حيث يقول: «وكون الخطاب إلهياً ـ من حيث المصدر ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي».[3]

**الفرع الثاني: منهج النقد اللغوي (الأدبي)**

انطلق أبو زيد في تعامله مع النص القرآني بأنه نصٌّ لغويٌّ من

(١) المصدر السابق، ص٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٦٩-٧٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٩.

حيث أنه تجسّـد في اللغة الإنسانية، وبما أنه كذلك فيخضع لآليات النقـد والتحليـل، حيث قال في كتابه (النص والسـلطة والحقيقة): «وكـون الخطـاب إلهياً مـن حيـث المصـدر لا يعنـي عـدم قابليته للتحليل بما هو نص إلهي تجسّـد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي».[1]

قـد يَتصـوّر البعـض أنّ أبـو زيـد يُصـرّح بإلهية مصـدر النص القـرآني من خلال قوله: (كـون الخطاب إلهياً مـن حيث المصدر)، بـل إنـه يُميّـز طبيعة النص القـرآني بأنه بشـري عندمـا تقولب في قوالـب بشرية (اللغة) حـين لحظة النطق به من قِبـل النبيﷺ، كما هـو واضـح في عبارته: (بما هو إلهي تجسَّـد في اللغة الإنسـانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي). إذن: أنه يقصد بإلهي المصدر من حيث معناه، أما من حيث اللفظ فهو من النبي.

عـلى هذا الأسـاس بحث أبو زيد في مسـألة (السـياق) ودوره في انتـاج الدلالـة وبناء النـص، حيث ذكـر ذلك في قوله: «مسـتويات السياق المشتركة والعامة كثيرة جداً، مثل السياق الثقافي والاجتماعي، والسـياق الخارجي (سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)،

(١) المصدر السابق.

وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل».[1]

وتجدر الإشارة إلى بيان أهم تلك السياقات التي ذكرها، وهي: السياق الخارجي والداخلي، حيث قال عن الأول: «ولا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات أسباب النزول والمكي والمدني فقط، بل تمتد في بُنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشدّ تركيباً، فهناك على سبيل المثال سياق المخاطَب الأول محمد صلى الله عليه وآله، وهو سياق مُتعدّد في ذاته بين التهدئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآني وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحياناً».[2]

أما السياق الداخلي: «فيتعدّد داخل النص القرآني بسبب مدّة تكوّن النص، أي: لم يُصاغ كالشعر في وقت إبداعه، وهذه التعدّدية في سياقه الداخلي ترجع إلى سياق الثقافة المنتجة للنص».[3]



والفرق بين السياق الداخلي والسياق الخارجي يكمُن في تعدّد اللغات والأماكن والتعدّد الزمني أيضاً الذي عاش فيه الأوّلون، حيث قال عن كِلا السياقين: «وكل مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلّى في بُنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي

(١) المصدر السابق، ص٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٥.

العام للنص، الأمر الذي يعني أنّ تعدّدية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدّد مستويات سياق الخطاب يفرض تعدّدية في اللغات الثانوية للنص». [1]

وخلاصة ما يريد قوله: أنّ تسليط الضوء على السياق سيجعل المجال واسعاً مُتحرّراً من سلطة النص، أي: من سلطة المعاني التي فُرضت عليه، أو كما عَبّر عنها بـ(المسكوت عنه) أو (المضمر)، كما هو واضح في قوله: «لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق الملفوظ وحده، كما لا يُمكن حصرها في دلالة الفحوى، بل لابدّ أن تتّسع لتشمل دائرة الصمت والسكوت في بُنية الخطاب. ولا شكّ أنّ تحليل مستويات السياق اللغوي في بُنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه ـ ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعدّدة بتعدّد مستويات القراءة ـ يمكن أن تساعدنا إلى حدّ كبير في فهم أعمق ـ وأكثر علمية ـ للنصوص. والأهم من ذلك أنّ هذا العمق في الفهم يُقرّبنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويُساعدنا في تبيان الطبيعة الأيدليوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني». [2]

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٩ – ١١٠.

لقد تبنّى أبو زيد منهج النقد الأدبي، بل عدّه المنهج الوحيد والطريقة السليمة في دراسة النصّ القرآني، لكنه برّر توقّف هذه الدراسة وقيام اللغة في وظائفها على ثقافة المتكلّم والمتلقي، حيث قال: «لذلك لا يكفي المتكلّم ـ وكذلك المتلقّي ـ معرفة قوانين اللغة؛ لضمان نجاح عملية التواصل، فلابدّ بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطَين في إطار حياتي ومعيشي يمثّل لهما مرجعية التفاهم والتواصل، هذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواصفاتها وأعرافها وتقاليدها».(١)

**الفرع الثالث: منهج العلامات (السيميائيات)**

علم السيميولوجيا أو السيميوطيقا أو ما يُسمّى بعلم الأدلّة أو السيمياء، هو علم الإشارة أو علم العلامات، فتَدرُس العلامات أو الأدلّة اللغوية وغير اللغوية، **وبعبارة أخرى**: هو علم يبحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوّينها وتطوّرها بغض النظر عما تُشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية. أصبحت دراسة العلامات علماً مستقلاً على يد (سوسير) بسبب الاهتمام باللغة، كما يُعدّ هو الأول في دراسته للبنيوية اللغوية ونظام العلامات.(٢)

(١) المصدر السابق، ص٩٨.

(٢) انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٣٥٤.

ما يهمنا هنا استخدام أبو زيد وربطه بين هذا العلم (الغربي) وبين النص القرآني تحديداً، أو كيفية ربطه بين اللغة وعلم العلامات، وكيف بَنى أبو زيد نظريته في تحليل النص القرآني على هذا المنهج.

نراه أوّل ما قال عن ذلك: «اتّفق علماء المسلمين إذن على أنّ العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة علاقة الألفاظ بمعانيها ـ علاقة وضعية اصطلاحية ـ، واختلفوا وراء ذلك في أصل المواضعة هل هي من الله ابتداء أم أنّ المواضعة أساسها بشري إنساني. وتمتدّ جذور هذا الخلاف عميقاً في الفكر الديني الإسلامي، وتجد لها تجلّيات كثيرة ومظاهر متعدّدة».[1]

ثمّ يناقش أقوال الفِرق الإسلامية، لكي يصل إلى مشروعيّة نظريته، حيث قال: «هذه النظرة للغة بوصفها نظاماً من الدلالات نجدها عند كل المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونِحليهم، نجدها عند أهل السنّة كما نجدها عند المعتزلة، والأشاعرة، ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوّفة».[2]

ثمّ بعد ذلك يقف عند آراء ابن عربي لِما يخدمه في بيان نظريته والدفاع عنها، فيقول: «للكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام



(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، ص٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٧.

الوجودي الذي يتجلّى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلّى في النص القرآني».[1]

اعتمد أبو زيـد على رأي العرفاء من منطلق رأيهم في أنّ الوجود كلـه كنـص، ويتجـلّى في كل المظاهـر، بمعنـى: الوجـود تجلّيـات ومظاهر لحقيقة واحدة وهي الحقيقة الإلهية.

عـلى هذا الأسـاس اعتمد أبو زيد عـلى السـيمياء البُنيوية، فنتج القـول بتعـدّد الـدلالات لينتقـل بعـد ذلـك إلى منهجـه التأويلي. أو قـل ميلـه عن ظاهـر النص تماماً والأخـذ بالتأويـل معتمداً على نظريـة العرفـاء في أنّ النص له ظاهر وباطـن، والتعامل معه يَرجع إلى القـارئ أو المتلّقـي، فإن كان مـن أهل الظاهـر فيأخذ الخطاب الظاهري للنص، ومـن كان من أهل الباطن أخذ خطاب التأويل؛ لأنها تناسب الخاصة.

وبنـاءً عـلى هـذه النظريـة تتعـدّد معـاني النـص بنـاءً عـلى تعدّد مستويات القراءة وتنوّع الأفهام، لكن داخل إطار اللغة الواحدة.

وفي آخـر المطـاف يُـصرّح بعدم تـرك الظاهـر إلا بوجـود قرينة مـن نفس النـص، بعد أن أسّـس نظريتـه ودعمها بشـواهد الفِرق الإسـلامية وأقوالهـم في احتـمال تعـدّد المعـاني للفظ، حيـث قال:

(١) المصدر السابق، ص٨٣

«على المؤمن العادي أن يقنع بظاهر النص... وعليه أن يقنع بفهم هذا الظاهر في إطار فهمه للغته دون تشبيه، فالقرآن نزل للعامة بلغتهم».[1]

**بمعنى آخر**: هي ليست دعوة لعامة الناس بالتعامل مع النص القرآني بعلم العلامات، وإنما كان كلامه من حيث النهج النظري، ونقل الشواهد لتقوية مبناه الذي يُعتبر مقدمةً للقول بتأويلية النص القرآني.

## المطلب الثاني: الفلسفة التأويلية

### الفرع الأول: ترجيح التأويل على التفسير

بيّن أبو زيد التفسير عند أبناء العامة: «هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب، من ثمّ إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لابدّ أن يستند إلى (النقل)؛ لأنّ الاستدلال يؤدّي دائماً إلى الخطأ في زعمهم».[2]

من هنا يَشكل عليهم أبو زيد بأنّ الوحي صالح لكل زمان ومكان من حيث إنهم يتمسّكون بتفسيراتهم عن طريق المرويات عن الأوائل: «يؤدّي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار



(١) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص٣٧٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٢٠.

الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين. وهذا الربط يتعارض تعارضاً جذرياً مع المفهوم المستقر في الثقافة من أنّ دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إنّ الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص وقصر دور المفسّر الحديث على الرواية عن القدماء يؤدّي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يَتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى (عقيدة)، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه (الحقائق الأزلية) بوصفها حقائق نهائية، والتخلّي عن منهج (التجريب) في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحوّل (العلم) إلى (دين) ويتحوّل الدين من ثمَّ إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي».[1]



فالتفسير عند أبو زيد يهتم: «بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول، والقصص، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء».[2]

بناءً على ما تقدّم من نقده للعملية التفسيرية، فلا يمكن للمفسّر أن يستعين بمصطلح التأويل ـ الذي تُعتبر دلالاته أوسع من دلالة التفسير ـ إلا أن: «يكون (التفسير) جزءاً من عملية (التأويل)».[3]

(١) المصدر السابق، ص٢٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣٣.

(٣) المصدر السابق.

من هنا يُطرح السؤال: ما هو التأويل عند أبو زيد، وهل يرى ضرورة التأويل للنصوص الدينية؟

**الجواب**: يستمد أبو زيد أصل فكرته من جذور الفلاسفة الغربيين، كما يقول بأنها: «تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي، فإنّ هذه الدراسة تنطلق من مُعطى معرفي غربي حديث هو (علم العلامات) للبحث عن التراث العربي بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم».[1]

يقوم أبو زيد بتحويل هذا المعطى الغربي وتوجيهه ليتناسب في دراسة النص الديني عموماً، ففي هذا النص أبعاد ثلاثة هي (النص، والمؤلّف، والقارئ)[2]، ومن يستطيع أن يبرز هذه العلاقة هو التأويل، كما يقول: «التأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأنّ النص قالب دون مضمون».[3]

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٧.

(٢) وهي نظرية موت المؤلّف التي تقدّم ذكرها.

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٧٧.

وقوله أيضاً: «فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصليّة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدّماً».[1]

ويقصد بذلك أنه لا يُمكن الوصول إلى القصد الإلهي لمحدودية وقصور البشر، فيتعيّن تفكيك النص عن طريق التأويل، حيث يقول: «نظرية التأويل بالمعنى المعاصر هي نظرية تحاول أن تبرز هذه العلاقات المركّبة والمعقّدة بين النص من حيث تاريخيته وبُنيته؛ وبين القراءات...، وتفتح المجال؛ لأنه ليس هناك قراءة صحيحة».[2]

في الحقيقةِ يُريد بذلك محاولة فصل النص عن مؤلّفه؛ لذا أصبح التأويل ضرورياً، كما مرّ في عبارته (التأويل ضرورة للنص)، بل لا يوجد نص إلا ويُمكن تأويله، وإن كانت دينية كالنص القرآني أو غيرها من النصوص.

على هذا الأساس فإنّ أبو زيد في سياق نقده للتراث يقول أنّ أبناء العامة يعتقدون أنّ التفسير الروائي (المأثور) يهدف للوصول إلى معنى النص عن طريق جمع الأدلة التاريخية اللغوية التي تُساعد على فهم



---

(١) المصدر السابق، ص١١٠.

(٢) حوار عدنان حسين أحمد، الحوار المتمدن، الجزء الرابع، (ندوة فكرية لنصر حامد أبو زيد تحت عنوان: هل هناك نظرية في التأويل القرآني)

*http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=14834&r0*

النص فهماً موضوعياً، أي: كما فهمه المعاصرون لنزول النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة، أما التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظر إليه على أساس أنه تفسير (غير موضوعي)؛ لأنّ المفسّر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف، وقد أُطلق على أصحاب الاتجاه الأول (أهل السنّة والسلف الصالح) ونُظرَ إلى هذا الاتجاه غالباً نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني وهم (الفلاسفة، والمعتزلة، والشيعة، والمصوّفة) نظرة حذر وتوجّس.[1]

من هنا يُفرّق أبو زيد بين التفسير عند أهل السنّة وبين التفسير (التأويل) عند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمصوّفة، فيقول: «إنّ التفرقة بين (التفسير) و(التأويل) ورفع مكانة (التفسير على حساب التأويل يُعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم أهل السنّة وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً».[2]

بناءً على ما تقدّم، فإنه يرى: أنّ رفع مكانة التفسير على التأويل خطأ، ومن هنا يصف منهجه بأنه عصري مُتحرّر مُستنير في قِبال الفهم الحرفي الضَيّق المُنغلق.

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص١٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٢٣.

**بمعنى**: أنه يُقدّم التأويل على التفسير خلافاً لأهل السنّة، وبالتالي فإنّ أبو زيد ينزع القداسة عن النص القرآني من حيث مفهومه، أي: لا يأبه بتفسير النبي صلى الله عليه وآله والأئمة أو الصحابة، بل إنّ ذلك لا يعدو فهمهم للقرآن وهو فهم غير مقدّس، مستنداً على أنّ النصوص أيّاً كانت إلهية أم بشرية فهي كلها محكومة بواقع تاريخي محدّد.

**الفرع الثاني: التعامل مع النص بالهرمينوطيقا**

أصل كلمة هرمنيوطيقا (*HERMENUE*) يوناني، وهي بمعنى (التفسير)، كما أنها اقترنت بقراءة النصوص، ولا سيما النص المقدّس. حيث ظهرت عدّة تعاريف للهرمنيوطيقا تعكس الدلالة المعنوية لهذا المصطلح في مفهومه الغربي، فمنهم من قال: إنها بمعنى التأويل، ومنهم قال: إنها بمعنى التفسير، ومنهم من قال: إنها تعني التأويل والتفسير.[1]

ارتبطت الممارسة التأويلية (الهرمنيوطيقا) بدراسة الكتاب المقدّس، حتى جُعلت لها مجموعة قواعد يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النص الديني، وصارت بعد ذلك علم في فن التأويل وترجمة الكُتب المقدّسة.[2]

---

(١) راجع: مجموعة مؤلّفين، دراسات في تفسير النص القرآني، أبحاث في مناهج التفسير.

(٢) راجع: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا.

كما حُدّد مسارين رئيسيين للهرمنيوطيقا عند بعض الدارسين: «أحدهما برز مع شيلر ماخر (ت١٨٤٣ هـ)، وديلثي (ت١٩١١م) ويتعاطى مع هذا العلم بوصفه نظاماً عاماً لمعرفة المنهج وراء التأويل. والثاني مع مارتن هيدغر الذي يرى فيه بحثاً فلسفياً يدور حيال حالة الفهم وشروطها الضرورية».[١]

أما أبو زيد فيقول: مصطلح الهرمنيوطيقا قديم وبدأ استخدامه: «في دوائر الدراسات اللاهوتية ليُشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)... وقد اتّسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتّساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية».[٢]

ويقول أيضاً: «القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي مُعضلة تفسير النص بشكل عام سواء كان هذا النص تاريخياً أم نصاً دينياً، والأسئلة التي نحاول الإجابة عنها ـ من ثمّ ـ أسئلة كثيرة مُعقدة ومتشابكة حول طبيعة النص، وعلاقته بالتراث من جهة، وعلاقته بمؤلّفه من جهة أخرى».[٣]

من هنا يتّضح تعامل أبو زيد مع النص القرآني باعتماده



(١) مجموعة مؤلّفين، قراءات معاصرة في النص القرآني، ص٦٣.
(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص١٣.
(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص١٣.

الهرمنيوطيقا، وإن كانت جذور هذه النظرية غربية، إلا أنه يرى ضرورة وجودها في التراث العربي، حيث يقول: «الهرمنيوطيقا ـ إذن ـ قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسّر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء».[1]

فهي إذن تهتم بعلاقة المفسّر بالنص: و«هذا التركيز على علاقة المفسّر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا».[2]

كما بيّن أبو زيد مقصوده من (علاقة المفسّر بالنص) من خلال الفرق بين التفسير بالمأثور وبين التأويل، فقال: «الاتجاه الأول يتجاهل المفسّر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما لا يتجاهل الثاني مثل هذه العلاقة، بل يؤكّدها على خلاف في مستويات هذا التأكيد».[3]

## الخلاصة:

يرى أبو زيد أنّ الهرمنيوطيقا تَدرس كل النصوص ـ سواءٌ كانت

(١) المصدر السابق، ص١٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٦.

دينية أو غيرها ـ وأنّ وجودها أصبح ضرورياً وملح في التعامل مع التراث القديم والحديث، وأنها تركّز على العلاقة بين النص والمفسّر، التي قد أهملت وغابت عن الوعي النقدي، وكذلك لا يمكن التوحيد بين الأبعاد الثلاثة (المؤلّف، النص، المفسّر) إلا بها، حيث قال: «أنّ ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) أو (القصد/ النص/ التفسير) لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها، ذلك أنّ العلاقة بين هذه العناصر تمثّل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا ـ أو التأويلية؛ إذا شئنا استخدام مصطلح عربي ـ تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسّس العلاقة بينها على أساس جديد».[1]

وقد خصّص أبو زيد في كتابه (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) فصلاً كاملاً لعرض نظرية الهرمنيوطيقا عند الغرب، فاعتمد في عرضه على مؤسّسي هذه النظرية ونقدها مع مقارنتها بمفهوم التأويل عند المسلمين.

### الفرع الثالث: إحياء النص بالقارئ

سبقت الإشارة ـ في الفصل الأول ـ إلى نظرية موت المؤلّف، وحياة النص بالقارئ، وأنها نظرية غربية، وقد تسربت إلى بعض

(١) المصدر السابق، ص١٦-١٧.

المفكّرين الإسلاميين حتى وصلت في تطبيقها على النص القرآني.

أما أبو زيد فيرى: التركيز على مصدر النص وقائله فقط، إهدار لطبيعة النص ذاته وإهدار لوظيفته.(١)

لم يصرّح أبو زيد كعادته بأنه يستخدم النظريات الغربية من حيث المنطوق، لكن دلالات كلامه ونتائجها تتوافق معها من حيث التعامل مع النص الديني؛ لذا تبنّى أبو زيد فكرة جديدة وهي أنّ النص الديني عموماً خطابات، وليس نصاً، كما يصرّح بذلك: «أنّ قراءة التراث وقراءة النص الديني تتجلّى في شكل خطابات تستوجب التحليل».(٢)

وعن النص القرآني خصوصاً قال: «أرى أنّ القرآن خطابات وليس نصاً».(٣)



الخطاب عنده يتميّز عن النص، ففي السورة عدّة خطابات. وفي الخطاب تارةً يكون المتكلّم موجوداً فعلاً وتارة مُقدّر، وتارةً الخطاب بصورةٍ مباشرة، وتارةً بصورة غير مباشرة. والخطاب سيُعطي للقارئ أو المستمع فرصة التعرّف على من هو المتكلّم

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨.

(٣) حوار محمد فرج مع نصر أبوزيد في جريدة البديل، نقلًا من رواق أبو زيد للحوارات: *https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/04/12*

ـ لأنّ المتكلّم تارةً يكون الله، وتارةً يكون النبي، وتارةً تكون الملائكة، وهكذا ـ، فيأتي هنا تحليل الخطاب الديني: «من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة ـ وكذلك المضمرة ـ في الخطاب، سواء على مستوى المنطوق أو على مستوى المفهوم».[1]

**الخلاصة:**

إنّ أبو زيد لا يصرّح علناً بنظرية موت المؤلّف، وإنما جاء بنظرية تحويل النص إلى خطاب، وفي الخطاب ـ بحسب قوانينه ـ يختفي المؤلّف ويحلّ محله المتحدّث، وبالتالي يتم تحليل دلالاته، والكشف عن معانيه، بل حتى نقده، وهي حياة لطبيعة ووظيفة النص بدل إهدارها بالتركيز على مصدره وقائله، كما تقدّم في أول كلامه.



(١) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨.

# المبحث الرابع
# نماذج تطبيقية

## المطلب الأول: سورة الرحمن

يَنقـل أبو زيد نفس النتائج التي توصل إليهـا الزمخشري في دلالة الآيات الأولى من السـورة من تقديم: ﴿**عَلَّمَ الْقُرْآنَ**﴾ على: ﴿**خَلَقَ الإنسَـانَ**﴾ و ﴿**عَلَّمَـهُ الْبَيَانَ**﴾، فقال: «إنما هـو تقديم لأهم ما خُلق له الإنسـان ومن أجلـه علم البيان، إنه (الديـن) الذي هو الغاية من خَلق الإنسان وتعليمه، والغرض من إنشائه. والقرآن بالنسبة للدين هـو أهـم النِعم والآلاء، هذا إلى جانب أنه أعظم وحي؛ لأنه (سـنام القطب السماوية ومصداقها والعيار عليها. وأَخر ذكر خَلق الإنسان عن ذكره، ثمّ أتبعه إياه ليعلم أنه إنما خلقه بالدين وليُحيط علماً بوحيه وكتبـه، وما خُلق الإنسـان من أجلـه، وكأنّ الغرض في إنشـائه كان مقدّماً عليه وسابقاً له، ثمّ ذكر ما تميّز به من سائر الحيوان من البيان، وهو المنطق الفصيح المُعرب عما في الضمير)».[1]

---

(١) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٢٣١.

نلاحظ هنا أنّ أبو زيد لم يضف شيئاً جديداً لِما ذهب إليه الزمخشري. كما يرى ـ في ظاهرة التقديم والتأخير في هذه الآيات ـ أنّ التعليم وسيلة وأداة وواسطة لخَلق الإنسان، حيث يقول: «وإذا كانت العبادة هي غاية الوجود الإنساني، فإنّ تعليم القرآن وتعليم البيان لابدّ أن يُحيطا بخلق الإنسان الذي يحتل موقعاً وسطاً بين (تعليم) هو الهدف والغرض والغاية ـ تعليم القرآن ـ وبين (تعليم) هو الوسيلة والأداة والواسطة، هو تعليم البيان».[1]

فالإنسان خُلق لغايةٍ هي العبادة، والعبادة تحتاج إلى وسيلةٍ وهي البيان. أما في تكرار ذكر الآية ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[2] إحدى وثلاثين مرة من مجموع آيات السورة الثماني والسبعين، قد علّق على ذلك أبو زيد بقوله: «يجعل محور التركيز اسم (الرب) مضافاً إلى ضمير المثنى المخاطب، وقد كان مضافاً إلى ضمير المفرد الخطاب في (سورة العلق) ومعنى ذلك أنّ سورة الرحمن تنقل الخطاب من الخصوص إلى العموم، أو من العموم المضمر على مستوى البُنية العميقة هناك إلى العموم المُفصِح عنه في هذه السورة».[3]

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

(٢) سورة الرحمن: ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣٢.

لقد توقّف أبو زيد على صيغة المثنى في ضمير المخاطب، كما قال: «يجب أن نتوقّف على صيغة المثنى تلك»[١] شأنه شأن المفسّرين الذين توقّفوا عندها، فقال إنهم: «طرحوا تأويلات تتفاوت بين جعل المخاطبين هما الإنس والجن، وهما الثقلين وبين جعل خطاب المثنى جارياً على سُنن العرب في مخاطبة الواحد خطاب الاثنين».[٢]

ثمّ ينقل بعدها رأي الطبري في تفسيره: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: فبأي آلاء ربكما تكذبان مخاطب اثنين وإنما ذكر في أول الكلام واحد وهو الإنسان؟ قيل: عاد بالخطاب في قوله: فبأي آلاء ربكما تكذبان إلى الإنسان والجان. ويدل على أنّ ذلك ما بعد هذا الكلام وهو قوله: ﴿**خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ * وَخَلَقَ الجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ**﴾[٣] وقيل: إنما جعل الكلام خطاباً لاثنين وقد ابتدئ الخبر عن واحد لِما قد جرى من فعل العرب تفعل ذلك وهو أن يخاطبوا الواحد بفعل الاثنين فيقولون خلياها يا غلام وما أشبه ذلك».[٤] فعلّق على ذلك أنّ محاولة الطبري كانت تعتمد على لغة العرب دون إدراك دلالتها في سياق السورة بشكل عام.



(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سورة الرحمن: ١٤ -١٥.

(٤) المصدر السابق، ص٢٣٣.

ثـمّ ينقل أيضاً رأي الزمخشري الذي جعل الدلالة على مسـتوى المخاطـب كلمـة (الأنـام) الـواردة في الآيـة: ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[1] وعلى هـذا جعل المخاطبين في السـورة كل ما على ظهر الأرض مـن دابة وليس الثقلان فقط: «المخاطبين في السـورة ليس الجـن والإنـس فقـط ـ وهمـا الثقلان كذلـك ـ بل كل مـا على ظهر الأرض من دابة».[2]

أمـا رأي أبو زيد في صيغة المخاطب المثنـى، فقال: «وفي تقديرنا أنّ اسـتخدام صيغة المخاطب المثنـى إلى جانب توافقها البُنيوي مع الحديث عن الإنس والجن، وكذلك إلى جانب توافقها البنيوي مع التهديد في: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾[3]، تقوم بدورين أساسيين وجوهريـين: يتمثّـل الـدور الأول منها في ضبـط البُنيـة الإيقاعية للسـورة، وهي البُنية المتماثلة مع اسـم السـورة وآيتهـا الافتتاحية: ﴿الرَّحْمَـنُ﴾. وهي بُنيـة لا يبدو أنها تنتهـك إلا في الآيتين: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالفَخَّارِ * وَخَلَقَ الجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾[4]، ومـع ذلـك فهـذا انتهاك غـير مؤثّر؛ لأنّ صـوت الألف

(١) سورة الرحمن: ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣٣.

(٣) سورة الرحمن: ٣١

(٤) سورة الرحمن: ١٤- ١٥.

المـمدودة يُسيطر سيطرة تامة على الراء خاصة مع الوقوف الذي يمنع من ظهور صوت الراء في تكراره».[1]

إنّ رؤيةَ أبو زيد لسورة الرحمن وفهمه للنص القرآني كان معتمداً على اللغة والواقع، فيظهر في عدم قبوله للبُنية اللغوية القرآنية وتناسبها مع الواقع، فدلالة ضمير المثنى المخاطب في السورة جرت عليه لغة العرب في مخاطبة الواحد بخطاب الاثنين: «لابد أن نعود إلى مسألة (لغة العرب) التي أثارها الطبري: وهو أنّ العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين».[2]

أما دلالة صيغة المثنى في النص القرآني في السورة عند أبو زيد هو: «صيغة المثنى في الحقيقة مجرّد صيغة صرفية؛ لأنّ المخاطبين هم جماعة الإنس والجن، وهم الثقلان، أي: الأنام. وإذا كانت اللغة قد جرت على خطاب الواحد بصيغة المثنى، فإنها لم تجرِ على خطاب الجماعة بصيغة المثنى، الأمر الذي يجعلنا نقرّر أنّ استخدام صيغة المخاطب المثنى يبدو تقليلاً على المستوى السطحي فقط لطريقة العرب».[3]

**بمعنى**: إذا كنا نعلم أنّ المخاطبين هم أهل مكة في السياق، فإنّ استخدام صيغة المثنى ـ التي تجمع الإنس والجن ـ تقوم دلالياً

(١) المصدر السابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣٥.

بعملية إدماج للمخاطبين المعنيين ـ أهل مكة ـ في سياق أوسع من سياق وجودهم الزماني والمكاني.

**بعبارة أخرى**: يتم في النص تغييب المخاطبين الفعليين الواقعيين في نمط مخاطبين كليين مُعبّر عنهما بالإنس والجن تارةً، وبالثقلين تارةً أخرى. وفي عملية التغييب تلك يسمو النص بدلالته عن مستوى الواقعي والتاريخي والراهن؛ لكي يكون خطاباً كلياً لمتلقٍ كليّ مُطلق، كذلك لكنّ هذا التغييب لا ينفي حالة (الحضور) المتمثّلة في الخطاب كصيغة من جهة، وفي توظيف صيغة المثنى التي تُشير إلى الفرد في بُنية اللغة الأم من جهة أخرى.[1]

هذا نموذج من قراءة أبو زيد لبعض الآيات القرآنية من سورة الرحمن، الذي يتتبع فيها الألفاظ دلالياً ويحاول أن يبرز فيها تغيير من ناحية دلالتها بما يناسب الواقع الجديد.

وعلى هذا الأساس فقد ابتعد أبو زيد عن التفسير المتداول في بيان دلالة الآيات مستخدماً ومعتمداً على الدراسات الأدبية والقواعد اللغوية النابعة من الأفهام البشرية في تفسير النص القرآني.

### المطلب الثاني: سورة القمر

بالإضافة إلى ما قدّمه أبو زيد في سورة الرحمن، فإنه يُضيف

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٣٥.

أنموذجاً آخر في سورة القمر، وبدأ قوله بأنّ سورة القمر: «تعدّ بمثابة (بيان) لعاقبة التكذيب... ليستوجب الآيات الكونية، والقصص والتاريخ، والقرآن كذلك في سياق مدلول (التذكير) و(الزجر)».[1]

ثمّ ذكر أبو زيد مجموعة الآيات التالية: ﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آَيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ * وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ * فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ * خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ * مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ * كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ...**﴾[2] وسعى في تحليله لهذه السورة، فقال: «﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**﴾[3] إنّ صوت النذير واضح هنا وضوحاً على مستويي المنطوق والإيقاع، فالمنطوق يُعلن اقتراب الساعة، ويُعلن لا جدوى النُذر وعم غناءها إيذاء هؤلاء المكذّبين الذين اتهموا الآية الكونية ـ انشقاق القمر ـ بالسحر. إنه الإعراض عن الآيات وعدم القابلية للإزدجار، فليس إلا (التولي) عنه

(١) المصدر السابق، ص٢٤٠.

(٢) سورة القمر: ١-٩.

(٣) سورة الرحمن: ١.

ومفارقتهم. أما على مستوى الإيقاع فيتمثّل الإنذار في هذا التوالي للصوامت التي تنتهي بالراء في كل فاصلة من جهة، وفي تتابع الفواصل الناتج عن قصر العبارات من جهة أخرى».[1]

من الواضح أنّ أبو زيد قد انطلق في تحليله لهذه السورة من مستويين: مستوى المنطوق وهو (اقتراب الساعة ولا جدوى بالنُذر)، ومستوى الإيقاع الذي يعضد ويقوي المنطوق وهو (نهاية الآيات التي تنتهي بالراء وهو متمثّل بالإنذار) على هذا الأساس، فالإيقاع يمثّل عنصراً أساسياً في التركيب القرآني.

ثمّ يربط أبو زيد قراءته في علم العلامات، حيث يرى العالَم بما فيه من أحداث وكائنات ما هو إلا علامة، وأنه يشكّل وحدة كاملة تدلّ على الخالق، حيث يقول: «إنّ الإدماج البشري صراع بين الإيمان والكفر، هذا الإدماج يوازيه إدماج آخر بين الإثبات التي فيها مزدجر وبين الآيات الكونية من زاوية أن كل نمط منهما يمثل علامات، وأنهما كلاهما تم التكذيب بهما».[2]

ويذكر أيضاً بأنّ الأحداث الماضية آيات، وهذه الآيات كلها علامات، وكلمات الله لا تنحصر في المنطوق، بل تتعداه إلى



(١) المصدر السابق، ص٢٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤١.

الوجـود، حيـث يقـول: «إنّ تحويـل مفـردات العـالم إلى علامات دالـة معناهـا تحويل العالم إلى كلـمات غير ملفوظة، كلـمات بالمعنى السـميوطيقي الذي يفضي إلى جعل الكون كله لغة، أي: نسـقاً من العلامات. والقرآن الكريم الذي يصف عيسى عليه السلام: ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾ هو الذي يجعل كلمات الله لا نهائية لا يمكن لأيّ مداد أن يستوعب تسجيلها: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1]»[2].

ثـمّ يسـتدلّ أبـو زيـد في الآيـات القرآنيـة بأنها تُعطـي علامات تتعـدّى منطوق النـص، حيث يقول: «هكذا يحـوّل القرآن الكريم كل ما يدركه الوعي الإنسـاني بحسّه إلى علامات، كلمات، فالجبال هـي (الرواسي) التي تمنع الأرض أن تميد، وتحفظ للإنسـان توازنه عليهـا، فهـي علامـات دالـة على القـدرة الإلهيـة من جهـة، وعلى النِعـم الإلهية التي منحها الله للإنسـان من جهة أخـرى. وعلينا أن نتمثّل مسـتويات حضور (الجبال) في النـص القرآني من أفق وعي الإنسـان العربي الـذي يخاطبـه الوحي ممتنـاً عليه أحيانـاً، ومهدداً لـه أحيانـاً أخـرى. إنّ الجبال هي (الـرواسي) التـي تثبت الأرض

(١) سورة الكهف: ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٩.

وهي (الأكنان) التي تحمي الإنسان من هجير الصحراء فيتّخذ منها البيوت، وهي أيضاً بيوت للنحل اتّخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى». [١]

كما تناول أبو زيد بعض السور القرآنية الأخرى: كسورة العلق والنحل والمدثّر وغيرها، وبمجملها قد تعامل بنفس المناهج النقدية للنص، كتحليل الخطاب، ومنهج النقد اللغوي، ومنهج العلامات، كما أنه انطلق في تفسيره للسور القرآنية وفق مبانيه التي تقدّم إيضاحها سابقاً، بترجيح التأويل (الهرمنيوطيقا) على التفسير، على أساس أنّ النص «يتجاوز حدود الزمان والمساحة المخصّصَين». [٢]



(١) المصدر السابق، ص٢٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٩.

# الفصل الثالث

# طبيعة النص القرآني وخصائصه عند عبد الكريم سروش

المبحث الأول: التعريف بالدكتور عبد الكريم سروش

المبحث الثاني: قراءته لطبيعة النص القرآني

المبحث الثالث: أهم المباني التي اعتمدها سروش

المبحث الرابع: نماذج تطبيقية

## المبحث الأول

## التعريف بالدكتور عبد الكريم سروش

### المطلب الأول: حياته

* ولـد عبد الكريم سروش لأبويـن إيرانيين من مدينة طهران يوم عاشـوراء من العام ١٩٤٥م فأُطلق عليه تيمناً بالمناسبة اسـم (حسين)، ثمّ سرعان ما غلب عليه الاسم الذي يحمله اليوم، أي: عبد الكريم.
* درس عبـد الكريم سروش في مدرسـة القائميـة الابتدائية، ثـمّ انتقل لإتمـام تحصيله الثانوي في مدرسـة مرتضوي التي سرعـان ما غادرهـا للالتحـاق بمدرسـة الرفـاه، وهي من المدارس الإيرانية الرائدة التي بدلت مناهجُ تدريسها ملامح المجتمع الإيراني، حيث كانت تحرص على الجمع في منهاجها هذه بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة.

* كانـت الرياضيـات مادة سروش الأثيرة، إضافـةً بالطبع إلى اهتمامه، كمعظم أبناء جيله، بما يحدث على السـاحة الفكرية والسياسية.
* التحـق التلميـذ البـارع بمجموعـة الحجتية، لكنـه سرعان مـا تبيّن أنه لا يشـاطر هـذه المجموعة الإسـلامية أفكارها، وتحديداً مواقفها العدائية من البهائية، فغادرها وانكب يتفقه في القرآن ونهج البلاغة.
* قُبِل سروش في امتحانات كليتَي الفيزياء والصيدلة، فاختار الالتحاق بالأخيرة التي تخرج منها.
* فور نيله إجازة الصيدلة طُلِب للخدمة في الجيش مدّة عامين، ومـع انتهـاء خدمته العسـكرية عُيّن مسـؤولاً عـن مختبرات الدولة في منطقة (بور شـهر) وقد ظل في مركزه هذا مدّة عام ونص.
* اقتُرِح عـلى عبد الكريم سروش منحة دراسـية إلى بريطانيا، فوافـق عـلى الفور والتحـق بجامعة لندن في فـرع الكيمياء، موزعاً وقته بين اختصاصه الأسـاسي وبين مدرسة (شالزا) دراسة مادتَي التاريخ وفلسفة العلوم.
* خـلال هذه السـنوات الخمـس التـي أمضاها عبـد الكريم

سروش في بريطانيا شارك في العديد من النشاطات السياسية التي كانت تعمل في صفوف الجالية الإيرانية المهاجرة وقاد البعض منها.

* تعاون سروش وأصدقاؤه مع ما سُمي يومها بجمعية الشباب المسلم، ولمّا تباينت وجهات النظر بينه وبينهم، نقل اجتماعاته إلى قاعة أُطلق عليها إمام براح، شهدت اجتماعات صاخبة عشية الإطاحة بالشاه.
* مع انطلاق الثورة عاد عبد الكريم سروش إلى إيران ونشر كتابه (المعرفة والقيمة)، كما عُيّن مديراً لمؤسّسة الثقافة الإسلامية.
* مع ازدياد التوتر اقفلت الجامعات أبوابها واقترح الطلاب أن لا تفتح هذه الصروح قبل أن تعدل برامجها، فعُيّن سروش بتوصية من الإمام الخميني، في المؤسّسة التي أنيطت بها هذه المهمة.
* عام ١٩٨٣ ولخلاف في الرأي غادر عبد الكريم سروش هذه المؤسّسة، وعُيّن في مؤسّسة الأبحاث والدراسات الثقافية.[١]

---

(١) انظر: عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المترجمة دلال عباس، ص١٥-١٧.

## تأثره:

تأثّر سروش في هذه الحقبة من حياته بأستاذه (رضا روزبية) الضليع في العلوم التطبيقية وفي تفسير القرآن، يقول سروش عن ذكرياته في تلك المرحلة: عندما كنت في ريعان شبابي اطّلعت على مصدرين أساسيين في علم الأخلاق الإسلامي والسلوك العملي، الأول كان كتاب (جامع السعادات) للملا مهدي النراقي (ت١٠٢٩هـ) والثاني كتاب (المراقبات في أعمال السنة) للميزرا جواد آقا ملكي التبريزي (ت ١٣٤٣هـ). درستُ قسماً من كتاب (جامع السعادات) عند أحد العلماء الأعلام، والباقي قرأته وحدي، ولكن لم أكتفِ بقراءة كتاب (المراقبات)، بل التهمته التهاماً. وإلى الآن عندما أتذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرهبة في أعماق وجودي، حيث أودع المؤلّف المبدع نوعاً من الأمل والرجاء في هذا الكتاب القيم. ولولا قراءتي لهذين الكتابين، لم استطع الفرز بين علم الأخلاق الإسلامي الجاف والبارد والعقيم، وبين حلاوة ولذّة كلام العارفين وطريق السالكين. كانت الرياضيات مادة سروش الأثيرة، إضافة بالطبع إلى اهتمامه، كمعظم أبناء جيله، بما يحدث على الساحة الفكرية والسياسية. ويضيف قائلاً[1]: في عام

---

(١) انظر: عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المقدّمة، ص ٥-١٣.

١٩٧٢م عندما كنت عازماً للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب:

١ـ الأسفار الأربعة (العقلية)، لصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ).

٢ـ المحجّة البيضاء، للملاّ محسن فيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ).

٣ـ المثنوي المعنوي، لجلال الدين البلخي ـ الرومي (ت ٦٧٢هـ).

٤ـ ديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (ت ٧٩٢هـ).

الكتاب الأول كان غذاءً لعقلي، والأخيرات كنّ غذاءً لروحي. مع أنّني كنت منشغلاً في أيّام إقامتي في بريطانيا بمطالعة الكتب الجديدة في الكيمياء والفلسفة، ومئات الكتب الحديثة الأخرى، لكن علاقتي لم تنقطع مع هؤلاء العرفاء والحكماء على الخصوص لقاءاتي وحواراتي مع جلال الدين الرومي، كانت علاقتي تزداد معه يوماً بعد يوم، حيث أكتسب منه يوماً قوّة الأخلاق، وفي اليوم الثاني شراب الأخلاق. ولكن (الفيض) كان شيئاً آخر، كان معلّماً ورعاً، يعلّم الآخرين بكل تواضع واحترام. تعرّفتُ على (الفيض) أكثر عندما عاهدتُ الله بقراءة كتابه (المحجّة البيضاء) بأكمله، وذلك قبل سفري إلى بريطانيا بسنين. وفي ذلك الوقت من دون أن أشعر أو أتحسّس أبرمت صفقة خفية مع (الغزالي)، فخرجت من دهليز (المحجّة) إلى باحة السلطان (إحياء علوم الدين)، حيث

كانـت أنظـار (الغزالي) المعرفية تسـطِع عـليَّ من نافـذة (المحجّة). ويضيـف سروش قائـلاً[1]: (لا يمكـن المقارنة بين حـرارة ولهيب (مولوي) وبـرودة ولطافة (الغزالي) كنتُ أفر من حرارة (مولوي) إلى برودة (الغزالي)، ولكن أين هذا من ذاك، شـاهدتُ جرح روح الغزالي لشـدّة خوفه من سـوء العاقبة. وبسـبب الجـراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشـاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسـم بـدلاً عنه. الغزالي (العارف الخائف) وصاحـب الروح الجريحـة، يملك هيبـة لا تطاق... إلـه (الغزالي) عبـوس، يملـك قلباً من حجـر، غضبه غالـب على عطفـه وقهره عـلى رحمته، وأنا لا أسـتطيع تحمّل هذه الظاهرة في حركة الإنسـان والحيـاة. كنـتُ أبحث عـن إله رحمـن ورحيم، له قلب واسـع، لا حـدود له... وجـدتُ هذا الإله عنـد (مولوي). وجـدتُ مولوي (العارف العاشـق) ـ الذي يُحلّق في سـماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب ـ مقابل الغزالي (الزاهد الخائف) ـ الذي يعيش الخوف والرهبة في كل مشـاعره، وأعماق وجوده، فما مدى اختلاف هذين العملاقـين في واقع الفكـر الأخلاقي؟ الحقيقـة أنّ أحدهما مكمّل للآخر، مع اختلافهما في المنهج وأدوات المعرفة.

(١) انظر: عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص١٥-١٧.

## المطلب الثاني: مشروعه

يُمثّل مشـروع عبد الكريم سروش نظرية تفسيرية (هرمنيوطيقية)، فيُميّـز بـين الدين والفكـر الديني أو المعرفـة الدينية التـي هي قراءة للديـن؛ لتتسـاءل حول طبيعـة العلاقة بين هـذه المعرفـة والمعارف البشريـة الأخرى، كـما تفترض أنّ الديـن ثابت بينما المعرفـة الدينية ظاهـرة بشريـة متغـيّرة ونسـبية كشـأن المعـارف الأخـرى (ويؤكد سروش أنه يؤمن بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة) لكنّ المعرفة الدينية إنما تتسـم بالتحوّل والنسـبية؛ فلأنها مرتبطة بألوان المعرفة الإنسانية الأخـرى ومتأثّرة بها، ويتجلّى هذا الترابط والتفاعل على مسـتويات عدّة منهجيّاً، وعلى مسـتوى الأُسّـس السـابقة للمعرفة والمعطيات المرتبطة عليها، ثمّ في مستوى المفهوم والقضية والبناء النظري.



يـرى سروش أنّ أحـد النماذج البارزة لهـذا الترابط يتجلّى في كون الشريعة صامتة، لا تنطبق إلا حينما يطرح الإنسان أسئلته عليها لكنه إنما يطرح أسئلة تتلاءم ومستواه العلمي، كما يفهم إجابات الشريعة بما يتناسـب وطبيعة معارفه، وهكذا فإنّ شكل المعرفة الدينية في كل عـصر يتحدّد في ضوء الإشـكالية التي تُحرّكه وطبيعـة الوعي الذي يسـود فيـه. وهكذا يدعـو إلى أن يكـون الدين عصـريّـاً، بمعنى أن تُستخدم العلوم والمناهج الحديثة في قراءته (كخيار لا بديل عنه) كما

لابدّ أن يكون العصر ديناً يكتسي بطابع الدين ويمتثل تعاليمه، ومن هنا فإنه بنى جميع أفكاره اللاحقة على أساس هذا المشروع وهذه المرتكزات، وفي الأعم الأغلب فإنّ مرتكزاته تلك ما هي إلا نتاج تأثّره بالفكر الغربي والعلوم التحتية الغربية.[١]

**الدين في رؤية سروشية:**

تناولت نظريته التحوّل الذي طرأ على المعرفة بشؤون الدين، فبما أنّ معرفة الإنسان بشؤون دنياه قابلة للتغيير، فإنّ معرفته بشؤون دينه تتغيّر أيضاً، إذ إنّ المعرفة تتعلّق دائماً بالزمن وبمستوى علم المعرفة، ويقصد سروش هنا أنّه مع الزمن تظهر تفسيرات ومعانٍ جديدة للدين، وهذه لابدّ أن تتناسب مع ظروف الحياة التي يحييها المفسّرون. إنّ أهم ما جاء به سروش حول الدين والمعرفة الدينية في ثلاثة كتب: (القبض والبسط في الشريعة) و (بسط التجربة النبوية) و (الصراطات المستقيمة) وهي مستوحاة من نظريات فلسفة العلوم والهيرمينوطيقيا.

(القبض والبسط) و(التجربة النبوية) نظريتان إحداهما مكمّلة للأخرى، وتهدفان إلى الجمع بين التراث والتجديد لإيجاد حل لعصرنة الدين، يقول سروش في مقدّمة كتاب (بسط التجربة

(١) انظر: عبد الكريم سروش، العقل والحرية، المقدّمة، ص ١٣-١٧.

النبويـة): تحدثنا في كتاب (القبض والبسـط) عن بشـرية وتاريخية المعرفـة الدينية، وفي هذا الكتاب (بسـط التجربـة النبوية) نتحدث عن بشرية وتاريخية الدين والتجربة الدينية نفسـها، وبعبارة أخرى: إنّ هـذا الكتاب يبحث عـن المنهج البشـري والتاريخي والأرضي للوحـي والديـن بـدون التعـرّض للرؤيـة الميتافيزيقيـة (مـا وراء الطبيعـة) لمقولة الوحـي. تنطوي كتابـات سروش على ميل صوفي بـارز، يظهـر هـذا الميـل في عنوانـات كتبه، كـما يظهـر في لجوئه إلى مقتطفـات من الشـعر الصوفي يعزّز بهـا آراءه وحججه، مسـتمدة بالأخص من كتابي المثنوي لجلال الدين الرومي، وغزليات حافظ الشـيرازي (رغـم نقـوده العنيفة التـي يوجهها للـتراث الصوفي)، ولعـل ذلك ما جعله يختـار اصطلاحين صوفيـين عربيين (القبض والبسـط) لعنوان نظريته الأساسـية، وكأنّه يسـتلهم مـن الجنيد في قولـه: (الخـوف مـن الله يقبضنـي والرجاء منـه يبسـطني) أو قوله تعالى ﴿**والله يقبض ويبسط**﴾**[البقرة: ٢٤٥]**؛ كي يستعير من ذلك عنصر التحوّل والتغيير أو الاتساع والضيق، والمرونة والصرامة في نظريه الثانية (بسـط التجربة النبويـة)، فيصبّ بها المعرفة الدينية في محاولـة لتصحيح الانطباع السـائد تاريخياً حول قداسـة هذا الفكر

وخلـوده. ويستشـهد سروش في كتابه بسـط التجربـة النبوية بعدّة قضايـا تاريخية يثبت من خلالها أنّ المعرفة الدينية، وبشرية وتاريخية الديـن، والتجربـة الدينية، نسـبيّة بهذا المعنى، وأنّ كل إنسـان يقرأ الدين وفق المناخ الثقافي الذي يعيشـه، وهذا ما دفع بسـروش فيما بعد إلى تكوين نظرية التعدّدية الدينية وبشـرية التجربة الدينية التي أثـارت النقد والسـجال الفكـري. ويقول سروش أيضـاً: الأديان كلهـا مسـبوقة بالكشـف، أي: أنهـا كانت تجـارب غيبية وقدّسـية ووحيانيـة من جانـب الأنبياء...ويقول في موضع آخر: لا التشـيع هو الإسلام الخالص، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتـزال، لا الفقـه المالكـي، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسـير الفخر الرازي ولا تفسـير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية، لا كافـة المسـلمين في معرفة الله وعبادته عـارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسـيحين إدراكهم الديني خال منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيـا الهويـات غير الخالصة، فلم يتربع الحـق في جهة من الجهات دون جهـة أخـرى لتكـون باطلاً محضـاً، وعندما نذعـن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكل أفضل.[1]

(١) انظر: المصدر السابق.

## المبحث الثاني

## قراءته لطبيعة النص القرآني وخصائصه

### المطلب الأول: قراءته في طبيعة النص القرآني

#### الفرع الأول: تاريخية النص القرآني

يـرى عبد الكريـم سروش أنّ الدين الإسـلامي يخضـع لقانون التاريخيـة، أي: المحكـوم بالظروف المُحيطة به. وبنـاءً على هذا فإنّ النص القـرآني ظهر نتيجة ظروف مُعيّنة، كما كان انعكاسـاً لمُحيطه العربي الذي ظهر فيه.

**بعبارة أخرى**: أنّ النـص القرآني نتجَ عن ظروف تاريخية خاصة وولِد فيها، كما يقول في كتابه بسـط التجربة النبوية: «إنّ كل أمر ما وراء طبيعـي عندما يدخـل في أجواء الطبيعة، فإنه سـيكون مُقدّراً بأقـدار الطبيعـة، وكل أمـر مـا وراء تاريخـي عندما يضـع قدمه في ميدان التاريخ، فسيكون مشروطاً بشروط وقيود التاريخ».[1]

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص٢٢٧.

إنّ الدكتور سروش يرى أنّ النص القرآني نتاج تجربة النبي، والظروف التاريخية التي كانت سبباً في ظهوره، وأنه لا يختلف عن بقية الحوادث التاريخية. أما الشاهد والدليل على تاريخية القرآن الكريم وبشريته هي أسباب النزول التي انتجته، وبالتالي هي: «بشرية وتاريخية الدين لا غير».[1]

كذلك من الشواهد على بشرية وتاريخية القرآن الكريم هي من النص القرآني نفسه، حيث إنّ الظروف المُحيطة بظهور الإسلام هي المُحيط العربي: «فلو دقّقنا النظر لتوصلنا إلى المسائل التاريخية الواردة في القرآن الكريم هي نفسها المسائل التاريخية التي كانت سائدة لدى العرب الجاهليين، وكانوا يعرفونها بنحو الإجمال أو التفصيل... وأنا أرى في هذه الظاهرة شاهداً آخر على نظرية تطابق الآيات القرآنية مع البيئة الاجتماعية والظروف الثقافية لواقع الجزيرة العربية في ذلك الوقت».[2]

**بعبارة أخرى**: إنّ الدين الإسلامي ـ القرآن ـ انعكاس لثقافة عربية، أو قل إنّ الثقافة العربية لها الدخل والسبب في تكوين القرآن، وبناءً على هذا فإنّ النص القرآني نتج في ظروف بيئية مُعيّنة وهي

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٦-١٣٧.

الجزيرة العربية. وبالتالي أنّ الوحي الذي نزل على النبي صلى الله عليه وآله هو: «أمر تاريخي وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر».[1]

## الفرع الثاني: النبوة

ذكر سروش في كتابه (بسط التجربة النبوية) ما مضمونه: إنّ أيّ نبي من الأنبياء له تجربة دينية تجعله يتحرّك في دائرة الطاعة، ومن خلال هذه التجربة تمنحه قوّة وعزم للتصدّي للأعمال العظيمة على مدى تاريخ البشر. أما الفرق بين الأنبياء وغيرهم ـ من الذين يمتلكون تجارب دينية ـ هو أنّ الأنبياء لا تشغلهم تلك التجربة الشخصية عن أداء وظيفتهم الإنسانية، بل من خلال هذه التجربة يتحوّل النبي إلى إنسان آخر همّه بناء عالم وإنسان جديد.[2]



ثمّ تطرّق سروش إلى: «أنّ نفس التجربة الدينية لا تجعل الشخص نبياً»[3]، ويستشهد برؤية السيدة مريم عليها السلام، ومن هنا ينطلق سؤالٌ بأننا كيف نتعرّف على النبي من مدّعي النبوة؟

## طريق التعرف على النبي:

يُبيّن سروش طريق معرفة النبي من مدّعي النبوّة، فنراه يستشهد

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٢.

(٣) المصدر السابق.

بقـول الغزالي، حيث يقول: «نحن، من أجـل معرفة الفقهاء ينبغي علينا إما السؤال من الفقهاء أو نكون فقهاء بأنفسنا، لنتمكّن بالتالي تشـخيص من هـو الفقيه. وهكذا الحـال في مجال النبـوّة، فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية، وبالتالي تشـخيص من هو النبي، إلا بأن تكون لدينا مَلَكة التجـارب النبوية، والذوق الوجداني لذلـك. أي: أننا نتعرّف على الأنبيـاء بنفس تلك الطريقة التي نتعـرّف بها على أصحاب الحِرَف الأخرى».[1]

وعـلى هذا الأسـاس فالطريـق مفتوح لكل إنسـان بمعرفـة النبي وماهيّـة النبوة، وما يوجد بين يديه من تعاليـم ـ كالأوامر والنواهي ـ وتجعلهم يدخلوا باب التجربة العرفانية والنبوية.



**ختم النبوة:**

يـرى سروش أنّ النبـيﷺ خاتم الأنبياء لِمـا وصل إليه من أعلى درجات الكشـف والكمال: «فإنّ نبي الإسـلام هـو خاتم الأنبياء، أي: إنّه نال الكشـف التام، بحيث لا يتسنّى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف».[2]

(١) المصدر السابق، ص١٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٦.

كما أفرد سروش المقال الخامس في كتابه (بسط التجربة النبوية) حول خاتمية النبي ﷺ وفي حديث طويل يَعرض فيه رأي (إقبال اللاهوري) ورأي (الشيخ مطهري) حول مسألة الخاتمية وتحليلها ومناقشتها، ويُلخّص رأيه في مسألة ختم النبوة في قوله: «والخلاصة أنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، وأنّ دينه آخر الأديان، وأنّ شخصيته آخر شخصية حقوقية نبوية، وعصره يمثّل آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن أن تتوفّر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد، والأهم من ذلك أنّ كلام النبي يستمد رصيده وقوته من شخصية النبي نفسه، ونحن نعتقد بهذا المعنى لخاتمية النبي... وبهذا المعنى تكون بابا الولاية والنبوّة مؤصدة بعد النبي».[1]



## الفرع الثالث: الوحي

يُقدّم سروش نظريته في تفسير ظاهرة الوحي في كتابة (بسط التجربة الدينية) حيث أعطى لهذه المسألة فصلاً كاملاً تحت عنوان (المقالة الرابعة، الاسلام، الوحي والنبوة).

كما أنه ينطلق في بحثه هذا ـ كما زعم ـ من خارج دائرة الوحي[2]؛

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٩-٢٠٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٣٨.

لأنّ البحث يعتبر (نقضاً أو إثباتاً) من داخل دائرة الوحي عملاً غير صحيحاً، كما يقول: «لأنّ الرجوع في مقام إثبات المدّعى إلى النصوص وإلى داخل دائرة الوحي (نفياً وإثباتاً) لا يعتبر عملاً سليماً وصحيحاً، أي: لا يمكن القول بأنّ الآية القرآنية الفلانية تقرّر بطلان إثبات هذه النظرية. فجميع الآيات تقع ضمن دائرة هذه النظرية التي طرحناها من خارج الدائرة».[1]

بعد هذه المقدّمة نأتي الآن لبيان ظاهرة الوحي عند سروش، وبحسب ما يتبيّن لنا في جوابه لسؤالٍ ضمن حوار أجرته (صحيفة زمزم) عن آرائه التي عرضها في كتابه بسط التجربة النبوية:

«**س**: إنك تذهب إلى ضرورة اعتبار القرآن نتاج عصره، فهل يتضمّن ذلك أن يكون للنبي دور فعّال وحاسم في إبداع هذا النص؟

**ج**: طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدّي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أنّ النبي كان له دور محوريّ في خلق القرآن... فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا



(١) المصدر السابق.

الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع...».[1]

وقال أيضاً في رأيه عن الوحي، هو: «إلهام، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبي يخوضها بدرجة أرفع وأسمى».[2]

هنا لابدّ من الإشارة إلى بيان تجربة العرفاء والشعراء كي يتّضح لنا مقصوده في مضمون قوله: إنّ الوحي إلهام كتجربة الشعراء والعرفاء ولكن بمستوى أعلى.

**تجربة الشعراء:**

من خلال تتبع أقواله بهذا الشأن نراه يُشير إلى أنّ الشاعر حينما يُريد أن يُصوّر للآخرين زاوية من زوايا العالم، أو أن يفتح أمامهم آفاق جديدة، فإنه يَستعين بقوّة مخيلته لاستحضار الصور التي يُريد أن يحاكي الناس بها، حينئذٍ قد يَحسّ الشاعر أنّ هناك قوّة خارجية ـ كالوحي تماماً ـ هي من تُلهمه تلك الأفكار والصور، ولعل تلك الحالة تحتاج إلى مقدّمات كصفاء النفس وهدوء الذهن وغيرها.

وقد يختلف هذا الإلهام بمستوياته من شاعر إلى آخر، أي: بما

(١) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص٦١ .

(٢) المصدر نفسه، ص٦٠ .

يحمله من استعداد يستطيع به أن يصوغ الحقائق وما يحضره من صور وبأدوات وأسلوب خاص معتمداً على ما يحمله من ثقافة وعلم.

وبالتالي يكون الشاعر هو مُنتِجُ النص عن طريق مضمون ما وصل إليه إلهامه النفسي. وهذا الإلهام النفسي أقل مرتبة عند النبي؛ لأنّ النبي وكما يقول سروش: «يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوّة إلى ما بالفعل، وقد اتّحدت نفسه مع الله».[1]

لذا نجده يقول: «إنّ الاستعارة الشعرية تُساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحسّ ـ مثل الشاعر تماماً ـ أنّ قوّة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء».[2] وفي موضع آخر ضمن محاوراته أكد أنّ مراده من الاستعانة بظاهرة الشعر ماهي إلا لفهم ظاهرة الوحي: «مرادي هو الاستعانة بظاهرة الشعر الملموسة (والإبداع الفني بشكل عام) لدرك ظاهرة الوحي الغريبة، والتعرّف عليها بشكل أفضل، وذلك في مقام التصوّر فقط».[3]

(١) المصدر السابق، ص٦١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٨٥.

## وسوسة الملك كوسوسة الشيطان:

كي يُدرك القارئ نظريته، جاء سروش بزيادةِ إيضاحٍ لفهم ظاهرة الوحي، حيث قال: «كي ندرك ظاهرة الوحي يمكننا الاستعانة بظاهرة الوساوس الشيطانية، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ**﴾[سورة الأنعام: ١٢١]».[١]

في الحقيقة إنه قد استعان بكلام الغزالي عندما كان يَتحدّث عن مسألة الشياطين الذين يوحون للناس، كما مرّ ذكرهم في الآية الكريمة ويقول: «إذا أردت أن تَعرف ما هو الوحي فعليك بالتأمّل بالوساوس الشيطانية التي تلامس قلبك أحياناً، ومن خلال ذلك يمكنك معرفة الوحي والإحساس بوجوده واستشمام رائحته. عندما يوسوس الشيطان في الواقع إلى الإنسان وعمقه الداخلي فكأنّه يوحي إليه، ونحن لسنا أنبياء وبالتالي فإننا نتعرّض للوقوع في الوساوس الشيطانية والانفعالات والنوازع النفسانية، فكل هذه الأمور التي نعيشها في ذواتنا وتدفعنا إلى منزلقات الخطيئة ومهاوي الإثم، فهي في الواقع نوع من الوحي... الأنبياء بدورهم، وعلى أساس هذا التمثيل بالوحي الشيطاني المقتبس من القرآن، فإنهم يتعرّضون لـ«وسوسة الملك» أو ما يُعبَّر عنه بالإلهام،

(١) المصدر السابق.

ويرون منامات صادقة، ويتحرّك ذهنهم في دائرة الأفكار الحسِنة، وتقوى فيهم عناصر الخير، ثمّ تُعرض عليهم الكشوفات وتزول عن أبصارهم الحجب».(١)

**تجربة العرفاء:**

بعد أن يصل السالك إلى مخالفة رغباته النفسية ومجاهدة نفسه، ويُسيطر عليها بشكل كامل، ويجرّد ذهنه من جميع الشوائب والتعلّقات، يصل حينها إلى مقام الشهود (مشاهدة الخواطر القلبية) الذي يُعبِّر عنه العرفاء بالطريق الوحيد الذي يؤدّي إلى رفع الحجب من الحقيقة ويُسمّى أيضاً (بالكشف).(٢)

من هنا يريد أن يقول سروش أنّ العارف قد وصل إلى الحقيقة كما وصلها النبي وهذه العبارة هي ما يُطلق عليها بـ(الوحي) إلا أنّ الفارق يكمن في أنّ كشف العارف ناقص، في حين أنّ كشف النبي تام: «إنّ عبارة الكشف الذي يَرِد في كلمات عرفائنا يُطلق على الوحي أيضاً (الكشف التام المحمدي)، ومن خلال هذا الكشف يَتعرّف النبي على حقائق وأسرار عالم الغيب، غاية الأمر أنّ كشفه يمثّل الكشف التام، بمعنى أنّه خالص وغير ملوث، حيث



(١) بسط التجربة النبوية، ص ١٣٩- ١٤١.

(٢) انظر: الحيدري، كمال، من الخلق إلى الحق، بقلم: طلال الحسن، ص١١٧-١٢٠.

تنكشف للنبي أسرار الواقع من موقوع الوضوح في الرؤية. وربما يحصل مثل هذا الكشف للآخرين، غاية الأمر أنّ كشفهم ناقص وغير تام وضبابي».[1]

وهناك فرق آخر، وهو أنّ العارف عندما يصل إلى عالم الحقيقة يبقى فيه، فهو غير مأمور ببيان تلك الحقيقة للناس، في حين أنّ النبي مأمور بذلك: «إنّ النبي صعد إلى المعراج ورجع، ولو كنت مكانه لَما رجعت. وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة، حيث يبقى الصوفي مأنوساً بتجربته ولا يحبّ الخروج من إطارها، والحال أنّ النبي يحصل على شخصية جديدة بتجربته، بحيث يصمّم على بناء عالم جديد في واقع الحياة والتاريخ».[2]

وقال أيضاً: «إنّ الفارق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية، هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التنعّم بها عن أداء دورهم الإنساني، بأنهم وبسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدّل النبي عنها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد».[3]



---

(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص١٤١.

(٢) المصدر السابق، ص١٢.

(٣) المصدر السابق، ص١١-١٢.

وقال: «إنّ النبوّة تتضمّن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي تفتقده في تجارب العرفاء والمتصوّفيّة».[1]

**بمعنى آخر**: إنّ العارف قد وصل إلى حقيقة النبوّة، أو أنه وصل إلى مقام النبوّة، لكنه ليس بنبي، كما استدل بكلام الغزالي حيث يقول: «أنه وصل إلى حقيقة النبوة من خلال حركته في طريق المتصوّفة».[2]

وعلى هذا فالنبوة خُتمت، لكنّ الوصول للمكاشفة باقٍ ومفتوح لكل البشر: «هذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكنّ أصل التجربة والمكاشفة باقٍ في حركة الشعور الداخلي لأفراد البشر على امتداد التاريخ».[3]



وعلى هذا الأساس: «عندما ينال النبي مرتبة الكشف فإنّه سيملك شخصية جديدة بحيث يرى الواقع بشكل جديد ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدّث للناس عنها، ولا إشكال أنّ النبي عندما يتحدّث عن شيء فإنّه يتحدث عنه أحياناً كأنّه يسمعها من شخص مُعيّن أو يرى شخصاً يتحدّث معه،

(١) المصدر السابق، ص١٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

ونحن نطلق على هذه الظاهرة الوحي بالمعنى الأخص».[1]

وبعبارة أوضح قد صرّح في كتابه الصراطات المستقيمة: «إنّ المتصوّفة يرون التجربة القلبية التي يعيشها الإنسان هي عين الوحي الإلهي ولا تقلّ شيئاً عن الوحي، واطلقوا عليها عبارة الوحي، غاية الأمر أنّ الوحي ذو مراتب: فهناك مرتبة دانية ومرتبة عالية، وأحياناً يقترن مع العصمة، وأخرى لا يقترن معها، وهناك ما يختصّ بالنحل، وما يختص بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشعراء».[2]

**الخلاصة:**

يقول سروش: «النموذج الذي أقدّمه أنا، والذي هو أوفق بتجربة النبي الحيويّة، وما بعد الطبيعة، التي يقول بها حكماء المسلمين، وتأويل العرفاء؛ والنموذج الذي تقدِّمونه أنتم، والذي يروّج الأساطير، ويوافق رؤية أهل الحديث. أنتم تقولون بأنّ الله يقوم بكل شيء من خلال جبريل، أما أنا فأقول بأنه تعالى يقوم بكل شيء من خلال النبي، وأنّ جبرائيل ما هو إلا جزء من النبي».[3]

---

(١) المصدر السابق، ص١٤١.

(٢) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص٢٠- ٢١.

(٣) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص١٣١.

## كلام النبي هو كلام الله

يوضّح سروش كلامه في أكثر من حوارٍ ومقالٍ في معنى: كلام الله هو كلام النبي ﷺ، حيث يقول: «القرآن كلام محمد ﷺ بمنزلة قولنا: القرآن معجزة محمد ﷺ تماماً، فكلاهما ينتسب إلى النبي ﷺ بمقدار واحد، والتأكيد على أحدهما لا يعني إنكار الآخر، فكل ما يحدث في العالم إنما هو بعلم الله وإذنه وإرادته، وهذا مما لا يرتاب فيه موحِّد، فكلنا يعلم أنّ التفاحة ثمرة شجرة التفاح، فهل يَتعيّن علينا أن نقول: إنّ التفاح ثمرة شجرة الله حتى نغدو موحِّدين؟ لا يليق بنا أن نلبس هذهِ الأشعرية القديمة مسوحاً تقديسياً معاصراً، بل علينا أن نتكلّم وفقاً للقواعد، وأن ندرك معاني الكلام الدقيق، والذي ينطوي على الأسرار، على نحو حسِن، فالقرآن ثمرة الشجرة، وهذا هو عَين نزول الوحي والتصرّف الإلهي... إذاً فكون القرآن محمديّاً (ومحمد ﷺ إنسان من جميع جهاته) أمر معقول ومُبرهن، تدعمه الكثرة الكاثرة من العرفاء والمفكّرين المسلمين، ويحمل من العمق ما يفرق عمق جبرائيلية القرآن، بمئات المرات ـ وهذا لا ينافي جبرائيلية القرآن وقوله تعالى صريح في: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[1]»[2].

---

(١) سورة الحاقة: ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص٨٣.

ومن ثم بيّن أنّ بشرية النبي لا تعني النطق بالهوى، بل هي نفسٌ إلهية، كما قال: «إنّ النبي محمدﷺ، وهو الفاعل والقابل للوحي، بشرٌ مؤيّدٌ ومطهر، وكل إناء بالذي فيه ينضح، ولا تثمر الشجرة الطيبة إلا ثمراً طيّباً... فحتى لو فرضنا أنّ وحي النبيﷺ كان بشريّاً بالكامل فلا يعني ذلك بالضرورة أن يكون صادراً عن الهوى؛ وذلك لأنّ هذا الوحي برغم كونه بشرياً فهو إلهيٌّ في الوقت نفسه، أي: أنه أمر من أمور ما وراء الطبيعة، قُدّر له أن يتقدَّر بأقدار الطبيعة، وهو أمر متعالي قُدّر له التنزيل، وهو نفسٌ قدّر لها أن تخرج من مزمار، وهو إلهيٌّ قُدر له ينبثق من لسان بشر، وهو صادر عن إنسانٍ مُفعَم بوجود الله».(١)

## المطلب الثاني: قراءته في خصائص النص القرآني

من أهم ما يُمكن بيانه بخصوص الرؤية السروشية حول خصائص النص القرآني، هي عدم احتوائه على جميع العلوم والمعارف ـ كعدم انسجام القرآن مع العلوم البشرية ـ، والتي عَبّر عنها بإمكان تطرّق الخطأ إليه.

### إمكان تطرق الخطأ في القرآن:

ورد هذا العنوان في كتابات عبد الكريم سروش، وأيضاً في

(١) المصدر السابق، ص٨٦.

الردود عليه، لكن المتتبع لكلامه يرى التمويه الواضح في الألفاظ، كما يجد نفسه قد انتقل إلى عدّة مواضيع، أهما علمُ النبي صلى الله عليه وآله، وانسجام القرآن الكريم مع العلوم البشرية.

فهو يقول: «المراد من الخطأ هنا ما يُعدّ من جهة نظر الناس، أي: عدم الانسجام مع مُعطيات العلوم البشرية، فلم يرد في القرآن أنّ الله ألهَم نبيه علم جميع العلوم، ولم يدّعِ النبي ذلك، ولم يتوقّع أحد مثل هذا الشيء، وأراد النبي أن يَعلم كل شيءٍ ابتداءً من الإلهيات والروحانيات، إلى الطب، والرياضيات، والموسيقى، والفلك... وأنّ قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾[1]، لا يعني أنّه عَلِم جميع العلوم، بل هو كما يقول المناطقة: (المهملة في قوة الجزئية)، مضافاً إلى أنّ النبي يقول: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾[2]... وعليه إذا ذهب شخص إلى أنّ علم النبي في الرياضيات الطبيعية، وليس العلم الديني والرؤية الملكوتية والعلم بالأسرار الربوبية، مساوٍ لعلم قومه والمعاصرين له لا يكون مخطئاً، أو في الأقل لا يكون في قوله هذا مخالفة لضرورة من ضروريات الدين».[3]

(١) سورة النساء: ١١٣.

(٢) سورة طه: ١١٤.

(٣) المصدر السابق، ص٨٩-٩٠.

ويقول أيضاً: «أما قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مع العلوم البشرية، فأقول: ألم يقل بذلك كل من عمد إلى تأويل ظواهر القرآن بعد أن وجدها مخالفة للعلوم البشرية؟ فليس التأويل في واقعة غير اللجوء إلى علم بشري ورفع اليد عن علم بشري آخر... لا مفرّ من الإذعان بعدم انسجام الظواهر القرآنية مع العلوم، والذي يكون شديداً أحياناً، وهنا تتجلّى طرق وأساليب متنوّعة لدفع هذا الإشكال والتخلّص منه؛ فإما أن نلجأ إلى التأويلات البعيدة، كما هو منهج الطباطبائي؛ أو نحملها على المماشاة لِما عليه لغة العرب وثقافتها، كما هو منهج المعتزلة والطالقاني؛ أو نعتبر لغة الدين والعلم لغتان مختلفتان، ونعتبر لغة الدين لغة تصويريّة واستعاريّة، كما هم منهج المتكلّمين النصارى؛ أو نذهب ـ كبعض المعاصرين ـ إلى عدم احتمال مُعطيات الوحي للصدق والكذب؛ أو نذهب إلى كون المعنى من الله واللفظ من النبي، كما هو منهج ولي الله الدهلوي. أيّاً كان الجواب فإنني أرى هذا النوع من الآيات من جنس الأعراض، والتي ذكرتُها مفصّلاً في كتاب بسط التجربة النبوية، والتي لا تؤثّر في رسالة النبي، ولذلك أتجاوزها بالتي هي أحسن، وفي الأقل أميل إلى أسلوب المعتزلة للخلاص من محاولات المتكلّفين».[1]

(١) المصدر السابق، ص٩٠-٩٢.

يتّضح مما تقدّم أنّ سروش يذهب إلى تطرق الخطأ في القرآن من هذه الناحية، حيث يقول: «من وجهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ في الوحي. وأما في العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسّرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحي على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسّس العبادة، وأما في ما يتعلّق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنساني فيمكن للخطأ أن يتطرّق إلى الوحي من وجهة نظر هؤلاء المفسّرين، فليس من الضروري أن يكون ما ذكره القرآن من الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسّرين أنّ هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثّر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأي آخر، حيث لا أتصور أنّ النبي قد تكلّم بلغة قومه وهو يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أنّ علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له، فإنّ العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن النبي على علم به، وهذا لا يؤثّر على النبوّة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرّخاً».[1]

---

(١) المصدر السابق، ص٦٢.

## المبحث الثالث

## أهم المباني التي اعتمدها سروش

### المطلب الأول: التعددية الدينية

#### الفرع الأول: الشريعة والمعرفة الدينية.

أراد سروش أن يُقيّم حركة الفكر الديني عَبر التاريخ، فجاء من موقـع الراصد الخارجي؛ ليتناول الديـن ومعارفه، ثمّ بدأ بنقد هذا الفكر.

انطلـق سروش مـن الفهم البشـري وتصوراتـه وإنتاجه أيضاً، فميّـز بين الديـن والمعرفة الدينية فعرّف الشريعـة بأنها: «عبارة عن مجموعـة من الأركان والأصول والفـروع المُنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسُننهم».[1]

وعرّف أيضاً المعرفة الدينية بأنها: «فهم الناس المنهجي والمضبوط

---

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٩.

للشـــريعة، ولهـا كما لغيرهـا من المعـارف، في مقـام التحقق، هوية جمعية وجارية».[١]

ويقصد بالهوية الجمعية ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه، والتي هي: «ناقصة حتماً وكثيرة الأخطاء».[٢]

وبنـاءً على هذا فأنّ المعارف الدينية كغيرها من المعارف البشرية، فهي مُقسّـمة ومُيسّرة للجميع، أي: غير محصورة بشـخص واحد عبر التاريخ ومرّ العصور.

**بعبارة أخـرى:** «المعرفة الدينية جهد إنسـاني لفهم الشريعة».[٣] أما الشريعة الخالصة: «فلا وجود لها إلا لدى الشارع عزّ وجلّ».[٤]

أو أنّ المعرفة الدينية مرآة للدين وليسـت الدين نفسه، وعلى هذا الأسـاس تتفاوت خصائص وأحكام الدين والمعرفة الدينية، ومن بين ذلك وباختصار:[٥]

١ـ لا تناقض ولا اختلاف في الدين، أما المعرفة الدينية تتضمّن تناقضاً واختلافاً.



---

(١) المصدر السابق، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠.

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٣٠- ٣١.

٢ـ الدين حق كله، أما المعرفة الدينية مزيج من الحق والباطل.

٣ـ الديـن كامـل ولا نقص فيـه، أمـا المعرفة الدينية فليسـت كاملة.

٤ـ الدين ثابت، أما المعرفة الدينية مُتغيّرة.

**الخلاصة:**

«إنّ الشريعة قدّسـية وكاملة وإلهية المصدر والمنشـأ، لا يتسـرّب الخطـأ والتناقـص إلى داخلهـا، وهـي ثابتـة وخالـدة... أمـا فهـم الشريعـة فلا يتّصف بـأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أيّ عصـرٍ مـن العصور كاملاً ولا ثابتـاً ولا نقياً، ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مُسـتغنياً عن المعارف البشرية أو مسـتقلاً عنها، ومنشـأه ليس قدّسـياً ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المتحرّفين، أو الفهم الخاطىء لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً».[1]

كـما يُضيـف سروش إلى بشــرية الفهـم والمعـارف الدينيـة أنّ الشريعة صامتة، فيقـول: «الشريعةُ صامتة لا تتكلّم إلا حين يوجه الناس إليها الأسـئلة منتظرين أجوبتهـا، ولا تُفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين».[2]

(١) المصدر السابق، ص٣١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢.

## الفرع الثاني: الذاتي والعرضي في الدين

يقصد الدكتور سروش من هذين المصطلحين أنّ العرضي هو ما يُمكن أن يكون بصورة أو شكل آخر، بعكس الذاتي الذي هو أساس أو لبّ الدين، وبه يجد المسلم نفسه ملزوماً بالاعتقاد بالذاتيات فقط، كما أنّ الذاتيات لا تنفصل عن الأعراض وليس هناك ذات عارية من دون أن ترتدي دائماً لباساً أو قناعاً تظهر به.[1]

**بعبارة أخرى**: الذاتي هو المضمون، والعرضي هو الصورة، أو الذاتي هو الهدف، والعرضي هو الوسيلة، أو هما الشكل والمحتوى، أو الظاهر والباطن، أو القشر واللب. ولمزيداً من الإيضاح بيّن سروش جملة من الأمور العرضية للدين:

«**الأول**: من الأمور العرضية في الإسلام هو ما يتعلّق باللغة العربية حيث بالإمكان أن يرد النص المقدّس بلغة أخرى.

**الثاني**: من الأمور العرضية: ثقافة العرب.

**الثالث**: التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان أحكامه وتعاليمه.

**الرابع**: الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنّة.

**الخامس**: أسئلة المؤمنين والمخالفين وأجوبتها الواردة في

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٧.

النصوص الدينية.

**السادس**: أحكام الفقه والشرائع الدينية.

**السابع**: المجعولات والموضوعات التي قام المخالفون بوضعها من أجل تحريف الدين.

**الثامن**: قدرة المخاطبين وسعة إدراكهم لمفاهيم الدين».[١]

وقال أيضاً: «ومن جملة الأمور العرضية في الدين جميع الأسئلة والقصص والحوادث التي ورد ذكرها في القرآن والسنّة من قبيل الحروب، الاعتراضات والعداوات، اعتناق العرب للإسلام، نفاق البعض منهم، التهم والطعون والشكاوى، السؤال عن الأهلة، ذي القرنين، الساعة، الروح، القتال في الأشهر الحرم، والمحيض، والانفال، وكذلك ذكر بعض الأشخاص مثل أبي لهب وزوجته، وزيد. ومن البديهي أنّ هذه الأمور كان بإمكانها أن تقع بشكل آخر. فلو لم يكن أبو لهب، أو كان مؤمناً، فهذا يعني عدم وجود سورة المسد. ولو وقعت معركة بدر (سورة آل عمران) والأحزاب (سورة الأحزاب) بنحو آخر وكانت لها نتائج وعواقب أخرى؛ لتغيّر ذكرها في القرآن. فلا أنّ وقوع هذه الحروب وما حقّقه المسلمون من نصر فيها من ذاتيات الإسلام، ولا اتهام المنافقون



(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص٣٧-٣٨.

لعائشة (سورة النور)، ولا أحقاد أبي لهب وزوجته تجاه النبي (سورة المسد)، ولا السؤال عن قصة ذي القرنين (سورة الكهف)، ولا حديث زواج النبي من زوجة زيد (سورة الأحزاب)، ولا بث الشائعات في المدينة (المرجفون في المدينة) (سورة الأحزاب)، ولا ردّة فعل اليهود والمسيحيين تجاه الإسلام (سورة البقرة)، كلها لا يشكّل وجودها أو عدمها في التاريخ خللاً في عمق الخطاب الأصلي للإسلام. وعندما نراها موجودة في النصوص المقدّسة فلا ينبغي أن نعدّها أكثر من أمور عرضية بإمكانها أن لا تكون أو تكون بشكل آخر، وبعبارة أخرى أنّ القرآن بإمكانه أن يكون أقلّ أو أكثر من القرآن الفعلي ورغم ذلك يبقى القرآن قرآناً؛ لأنّ القرآن قرآن بذاتياته لا بعرضياته».[١]



وقال أيضاً: «إنّ الحوادث التي وقعت في تاريخ الإسلام، سواء في زمن صدر الإسلام أو بعد ذلك، كلها من العرضيات وكان من الممكن أن لا تقع، ولهذا لا يُمكن اعتبارها أصلاً من أصول العقائد».[٢]

وقال أيضاً: «وكذلك فإنّ ديّة قتل الخطأ على العاقلة، وحرمة

(١) المصدر السابق، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٨٣.

الأشـهر الحـرم التي تعتبر من جملـة الأمور المتصلة بالثقافـة القبَليّة والخاصـة بالعرب في زمن الجاهلية، تعدّ بدورها من أبرز مصاديق العرضيات في الدين، وكذلك الرقّ أيضاً حيث يعدّ من العرضيات المفروضة على الإسلام».[1]

وإما الذاتيات (ذاتيات الإسلام) فهي من قبيل:

«١ ـ إنّ الإنسان عبداً وليس إلهياً (عقيدة).

٢ ـ إنّ السعادة الأخروية أهم هدف للحياة لدى الإنسان وأهم غاية أخلاقية دينية (أخلاق).

٣ ـ إنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفس أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية (فقه)».[2]



## ما هي الفائدة من الذاتي والعرضي:

بعـد أن اعتبر سروش القرآن نتاجاً بشريـاً، أي: من النبي، قال: «إنّ اعتبـار القـرآن بشرياً يُسـهّل عملية التمييز بـين جوانبه الذاتية والعرضيـة، فبعض المسـائل الدينية قـد تكوّنت عـلى نحو تاريخي وثقـافي، ولم يعـد لهـا موضوعيـة في العصـر الراهن، وهـذا الأمر يصدق على العقوبات الجسـدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص٨٤-٨٥.

يعيش في بيئة أخرى لَمَا شغلت هذه العقوبات حيّزاً من رسالته الدينية. وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن، حيث بالإمكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما يبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون، فمثلاً: هناك عربي يقول: (كناقل التمر إلى هجر)، فإذا أردنا ترجمته إلى اللغة الانجليزية نقول: (كحامل الفحم الحجري إلى نيوكاسل). إنّ الإدراك التاريخي والبشري للقرآن يُجيز لنا ذلك. وأما إذا أصرنا على اعتبار القرآن كاملاً غير مخلوق، وأنه كلام الله الخالد، والذي يتعيّن علينا تطبيقه بحرفيته، فإننا سنقع في مشكلة عويصة لا يمكن حلّها».[١]



## الخلاصة:

إنّ جميع العرضيات تختزن في داخلها ذات الدين الأصليّة، وبعض هذه العرضيات ليس لها دور في العصر الحالي، ولابدّ من إيجاد أمثال أخرى حسب ما يتطلبه العصر، ولكنه يحمل نفس الروح والمعنى، وإلا سيقع المسلمون بمشاكلٍ في ساحة التطبيق، أما في كيفية استخراج الذات واللبّ، فيقول: «من أجل الكشف

(١) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص٦٤.

عـن تلك الذات وتلك الجوهرة ليس هناك طريق سـوى إزالة هذه القشـور وتمزيق هذه الحجب. ومعرفة هذه القشـور (العرضيات)، وتمزيقها يتوقفان على تفكيك الجسـد التاريخـي للدين، ومن خلال هذا التفكيك تتجلّى حدود توقعاتنا من الدين...الإسلام العقائدي يمثّل عين الذاتي، والإسلام التاريخي يمثّل عين العرضيات، والمسلم إنّما يكون مسلماً إذا التزم بالعقائد التي تمثّل الذات للدين».[1]

## الفرع الثالث: التجربة الدينية

نـورد نـصّ المقابلـة التي أجرتهـا مجلة (أفتـاب)[2] مـع الدكتور سروش، حول بحث (مقالة بسط التجربة النبوية)، حيث قال: «إنّ أساس البحث في نظرية بسط التجربة النبوية يمتد إلى عدّة سنوات سـابقة عندما كنت في بريطانيا وكانت هناك جلسـات وندوات مع بعـض الطلاب الإيرانيـين في بريطانيا حيث طرحـتُ هذه النظرية بشـكل مُجمـل ومُختـصر، وبعـد أن عـدتُ إلى إيـران تحرّكـت على مسـتوى تفصيل هذه النظرية وبسـطها، وأخـيراً طرحتها في مقالة مع عدّة مقالات أخرى في هذا الكتاب، وكما ذكرت في مقدّمة هذا الكتاب أنّ نظرية بسط التجربة النبوية يمكنها أن تكون الجزء الثاني



---

(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، ص٨٥-٨٦.

(٢) مجلة فارسية شهرية تصدر من طهران.

لنظرية القبض والسبط في الشريعة. ففي كتاب القبض والبسط في الشريعة كان محور البحث يدور حول تأويل وتفسير النص، وفي كتاب (بسط التجربة النبوية)، فإنّ مصبّ الكلام يدور حول تحليل ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكوّن النص؛ لأنّ كيفية ظهور النص تؤثّر في كيفية اقتباسنا المعاني المستقاة من النص، وكما ذكرنا في (القبض والبسط) أننا مضطرون، من أجل فهم نصّ مُعيّن، الاعتماد والاستناد إلى مفروضات مُسبقة. وهذه المفروضات المُسبقة متنوّعة جداً، حيث تتّسع لمعارف متنوّعة من العلوم الانتربولوجيا والفلك والتاريخ وغيرها، وأحد هذه المفروضات الدخلية والمؤثّرة في تفسير النص والكشف عن معناه عبارة عن نظرنا وفهمنا لظاهرة كيفية تكوّن النص. ومن هنا يمكن القول بأنّ نظرية بسط التجربة النبوية تتحرّك في إطار بيان المصداق للمفروضات التي تؤثّر في فهم النص».[1] إنّ معنى نفس التجربة الدينية وكيفية حصولها، نراه يفسّرها معتمداً على فكرة الغزالي في كتابه (المُنقذ من الضلال) وتحديداً في بحث مقولة النبوّة، حيث قال: «التجربة الدينية أهم مَعلَم من معالم النبوّة، حيث يُقسّم طلاب الحقيقة إلى أربعة أقسام: المتكلّمين، الفلاسفة، الباطنية، الصوفية. ويختار في نهاية سلوكه



(١) المصدر السابق، ص١٢٥-١٤٦.

الروحاني والعقلي مسلك الصوفية، ويُصرّح بأنه وصل إلى حقيقة (النبوة) من خلال حركته في طريق المتصوّفة». [1]

ثمّ يُبيّن نوع هذه التجربة، فيقول: «إنّ أدنى مرتبة للتجارب الدينية هي (الرؤيا الصالحة)، وهناك مراتب أسمى، منها في المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية». [2]

ثم يأتي لبيان تجربة النبي بعد أن يحصل على الكشف، ويتلقّى الوحي، فإنه يتأثّر بتجربتين:

**الأولى: التجربة الباطنية**

بعد مجاهدة النبي نفسه، وتصفيتها يصل إلى مقام الكشف، فيرى حقائق الملكوت بحسب تجربته الخاصة به، كماء البحر حينما تريد أن تجعله في بيتك مثلاً، فإنه لا يبقى على شكله السابق، وإنما يتأثّر بظرف الإناء، فعندما نصبّ ماء البحر في جرة، فمن الطبيعي أن يتقولب هذا الماء تبعاً للجرة، فالبحر لا يخرج عن كونه بحراً، ولكن ما وصل إلينا منه هو مقدار الماء في الجرة، حيث إنّ ماء البحر تشكّل بأبعاد وهيئة الجرة وحكم الجرة. ولا يمكن غير ذلك. فعندما يريد البحر أن يصل إلى بيتنا فيجب أن يأخذ لنفسه

(١) المصدر السابق، ص١٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٤.

شكل هذا البيت، فلو أراد البحر أن يحلّ بنا ضيفاً ويدخل إلى منزلنا يجب أن يتخذ لنفسه شكل الآنية الموجودة في البيت[1]، فالوحي كذلك يتشكّل في ذات النبي الذي هو إناءه، ولهذا يختلف الوحي من نبي لآخر، فمثلاً النبي عيسى عليه السلام ليس له رغبة في النساء، فكان يميل إلى التبتل، بينما النبي صلى الله عليه وآله كان يميل إلى النساء، فنرى في شرعه الزواج من أربعة. **بمعنى آخر**: إنّ الدين واحد، وما ينكشف لجميع الأنبياء واحدٌ أيضاً، لكن بحسب كل نبي يتشكّل الوحي، كالذي يلبس نظارة حمراء، فإنه لا يرى الأشياء كما هي، وإنما يراها بحسب لون نظارته.[2]

**الثانية: التجربة الخارجية**

بما أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يعيش في مُحيط مُعيّن تحكمه اللغة العربية، وكذا قوانين وتقاليد وعادات وأعراف اجتماعية، فإنه سيتأثّر بها قطعاً، وبالتالي لا يقوم بتبليغ ما يراه في الوحي كما هو الواقع، بل أنه يقدّمه ممزوجاً بثقافته الخاصة. ومن الشواهد على ذلك:

كُتبت وصِيغت ألفاظ القرآن باللغة العربية بناءً على أنّ النبي بُعث في بيئة عربية، فلو كان مبعوثاً في بيئة فارسية لكان فارسياً،

(1) انظر: المصدر السابق، ص١٤٢.

(2) انظر: المصدر السابق، ص١٤١-١٤٢.

وكذا لو بُعث في اليونان لكان يونانياً.[١]

ذُكرت في القرآن مجموعة من الحيوانات كالبغال والحمير والجِمال والإبـل ونحوها، مما كان موجوداً ومعروفاً لدى العرب، ولم يذكر حيوانـات أخـرى كالحيوانـات الاسـتوائية في قارة اسـتراليا مثلاً؛ وذلك لأنها لم تكن معروفة في بيئة وثقافة النبيﷺ وقومه. والحال نفسـه في ذكـر الفواكـه كالعنب والرمـان والتين، وكـذا الأجناس كالقطن والكافور والصوف، مما كان موجوداً ومألوفاً عند العرب، وأمثال ذلك من الأمور والأدوات التي كانت معروفة آنذاك.[٢]

## شمولية الشريعة أم محدودية الوحي للزمان والمكان:

في المقابلـة التي أُجريت معه في مجلة (أفتاب) وتَبيّن من خلالها مفهومـه مـن التجربة النبوية تعـرّض أيضاً إلى رأيـه ونظريته حول أحكام الشريعة، وصلاحيتها لكل زمان ومكان من عدمها، فقال: «أننـي أعتقد أنّ النبي هو المُشرّع للأحكام الفقهية. أنّ النبي نفسـه هو المُقنِّن لهذه المسـائل، وبالطبـع فإنّ الله تعالى أمضى القوانين التي شرّعهـا النبي. الهاجس الأسـاس للنبي في أمر التقنـين هو أنّ هذه الأحـكام والقوانين لابـدّ أن تكون عادلة في أجـواء زمانه، وتبتعد



(١) انظر: المصدر السابق، ص١٣٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٥٨-٥٩.

عـن الظلم في عرف ذلك الوقت، لا أنّها تمثّـل العدالة المُطلقة وفق التاريخيـة. بمعنـى أنّ النبـي عمل عـلى إصدار قوانـين وتشريعات كانـت تقـترن بالعـدل في مفهـوم تلك الأجـواء وتلـك الأذهان، وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان. وبالنسبة للأحكام الدينيـة في فقهنا فإنّ عُـرف المجتمع العربي المعاصر للنبي أخذ هذه الأحـكام بجديّةٍ واهتمام كبير، ولكـن لا يوجد دليل على أنّ عُرف المجتمـع في عصـر النبي يمثّل أفضل الأعـراف الممكنة في التاريخ البـشري، ... فإنّ كل نبـي يظهر في بيئة مُعيّنـة، ويتحرّك في تفاعله الثقافي والاجتماعي عبر أدوات عصره، فيقاتل بالسـيف لا بالمدافع والدبابـة؛ لعدم وجود المدافع والدبابـات، ويتحدّث للناس بتلك المفاهيم السـائدة في أجوائهم الثقافية، ولا يُمكنه أن يخترع مفاهيم سـوف توجد فيما بعد، ويعلّـم الناس أو يطلب من الناس استخدام تلـك المفاهيـم التي لا تتوفّـر لديهم. ومن هنا نفهـم حال الأحكام الفقهية أيضاً بأنّها مؤقتة إلا أن يثبت خلاف ذلك، فجميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعـات المماثلة لـه إلا أن يثبت بالدليل خـلاف ذلك، فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أنّ هذه الأحكام وضِعت للأبد وفق مقتضيات الزمان والمكان وغير مشروطة بشروط خاصة. وبالطبع

فأنا أعلم أنّ رأي عامة الفقهاء خلاف ذلك، أي: أنّهم يعتقدون أنّ جميع هذه الأحكام أبدية ومطلقة إلا أن يثيب خلافه. ولكن إذا كان كلامي هذا صحيحاً فلابدّ من الالتزام بلوازمه ونتائجه».[1]

## المطلب الثاني: الفلسفة التأويلية

### الفرع الأول: أقسام التأويلية وتاريخها

بعد أن انتقلت الممارسة التأويلية التي وجدت عند المسلمين أولاً، ثمّ انتعشت في الغرب، وبرزت مُجدّداً في المشاريع الفكرية الإسلامية وأصبحت فنّاً مُستقلاً في نهاية القرن التاسع، وقد اختار (هجير) لفظ الهرمنيوطيقا بعد تأليف كتابة (الكينونة والزمن). ثمّ عادت في العالم العربي الإسلامي منذ الفلسفة الإشراقية إلى أن تكـرّر هذا المصطلح مع أكثر من كَتَبَ عن الفهم والتأويل وحاول أن يقرأ التراث العربي الإسلامي برؤيا معاصرة، كمحمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد عابد، وغيرهم. وقد كتب عبد الغني بارة[2] كتابه (الهرمنيوطيقيا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي) وعرّف الهرمنيوطيقيا الفلسفية، وورودها إلى الثقافة العربية من الغرب، وأكّد أنها في الثقافة الغربية إنما هي عالم التفسير والتأويل. بعد ذلك

(١) المصدر السابق، ص١٤٣-١٤٤.

(٢) كاتب جزائري.

جاءت عدّة تقسيمات للتأويل الفلسفي، منها ما ذكرها عبد الغني بارة، حيث قسّم التأويل الفلسفي إلى تقليدي (كلاسيكي) وآخر جينالوجي، ويُقصد بالأول اكتشاف خطاب آخر مُستتر خلف الخطاب الأول. وبالثاني ممارسة وفعاليّة يتم فيها التفكيك بين الدال والمدلول، وعلى ذلك لا يمكن حصر الدلالات أو إيقاف نشاطاتها المتعدّدة (أي: تشظي معاني النصوص وانتشارها) والذي سُمّي أيضاً بـ(تميّع العلاقة بين الدال والمدلول)، فيطلق أسراب من المعاني والمدلولات من الدال الواحد.[١]

وأيضاً طرح الدكتور إدريس هاني[٢] نمطين من التأويل في النصوص. الأول الصحيح، وهو آلية للتبنّي الحضاري والتجديد في العالم الإسلامي ومعرفة استنطاق النص عموماً والقرآني خصوصاً. والثاني الخاطئ، الذي هو قِبال الأول.[٣]

### الفرع الثاني: النمط المختار من التأويلية

بعد أن تقدّم الكلام في الهرمنيوطيقا الفلسفية وتاريخ نشؤها واتجاهاتها، وكيفية ربطها في التفسير والتأويل، وما كُتب في

(١) راجع: عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقيا والفلسفة.

(٢) مفكّر إسلامي.

(٣) راجع: أويس هاني، الاسلام والحداثة، ص٣٠٤.

محاولـة فهـم النص في زمـن الحداثة المعـاصرة، جـاء تبنّي سروش للهرمنيوطيقا التأويلية في قسمها الثاني ألا وهو التفكيك، حيث قال في كتابه بسـط التجربة النبوية عن التفكيك: «ننطلق بهذه الأدوات المعرفيـة لندخل في دائرة الديـن، وننظر إلى تعاليمـه ومفاهيمه من خلال تكوّنهـا التدريجي والتاريخـي، وذلك في عمليـة تفكيك بُناه وسـياقاته الأدبية، وتقطيع مفاصله البُنيويـة».[1] وقال أيضاً: «من أجل الكشـف عن تلك الذات وتلك الجوهرة[2] ليس هناك طريق سوى إزالة هذه القشور وتمزيق هذه الحجب. ومعرفة هذه القشور والعرضيات وتمزيقها يتوقفان على تفكيك الجسد التاريخي للدين، ومن خلال هذا التفكيك تتجلّى حدود توقعاتنا من الدين».[3]

بنـاءً عـلى هذا يتّضـح لنا موقـف سروش في تعامله مـع التراث الإسـلامي بما فيـه النص القـرآني أيضاً. فالجميع عنـده خاضع إلى التفكيـك وإعـادة القـراءة لهـا من خلال فـكّ الارتباط بـين الدال والمدلـول ـ لكتاب الله تعـالى وهو محل البحـث ـ أو الطبيعة ومنح المدلـول الواحـد لـدلالات مُتعدّدة تقتـضي كل واحـد منها معنى جديد أو ما يُسمّى تحرير النص من سلطة المعنى المُحدّد.

(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص٥٧.

(٢) يقصد بها روح الدين.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٥.

## الفرع الثالث: سبب تبنيه للتأويلية

بعد أن تبنّي سروش مقولة بشرية الدين والوحي، جاء بممارسته التأويلية؛ ليتجاوز فيها ميتافيزيقية الدين الإسلامي برأيه؛ وذلك من خلال نظرية التفكيك التي تقدّمت من أجل الاتيان بشيء جديد.

من هنا انطلق سروش وتبنّي صناعة الحقائق الجديدة من خلال صناعة فكرية جديدة، بعد القول ببشرية الأديان وأنّ التجربة الدينية مفتوحة ومتاحة للجميع، بمعنى: التخلّي عن فكرة أنّ النص الديني قطعي الدلالة والسند.

كما لابدّ من أن يعاد دراسة الوحي والتراث والدين، كما قال: «لا ينبغي القناعة بأيّ شيء قديم حتى بالإيمان القديم، وحتى بالهداية القديمة، وحتى بالإله القديم. فهذه الأمور كلها يجب أن تُعاد دراستها من جديد انسجاماً مع تطوّر الآفاق المعرفية للإنسان».[1]

على هذا الأساس استخدم سروش التأويل ليتبنّى فكر التحوّل وإعادة القراءة لجميع التراث الإسلامي؛ ليتناسب مع الحياة المعاصرة من خلال إعادة صياغتها، طالما هي بشرية، وأنّ الأحكام الشرعية تُعبّر عن العادات والتقاليد السائدة في الجزيرة

(١) المصدر السابق، ص ٩- ١٠.

آنذاك، فهي تكشـف عن تاريخيتها وليسـت هي الأفضل في مرحلة الحداثة.

فرسـم منهجه النقدي في أسـلوب تناول المعرفة الدينية في كتابه (القبـض والبسـط في الشريعة)، ثمّ اسـتكمل منهجه بشـكل أكثر تفصيـلاً في كتابـه (بسـط التجربة النبويـة)، وعدّه مُكمّـلاً لكتاب القبـض والبسـط أو جـزءه الثـاني، حيـث قـال: «إنّ نظرية بسـط التجربـة النبويـة يمكنهـا أن تكـون الجـزء الثـاني لنظريـة القبـض والبسـط في الشريعـة. ففي كتاب (القبض والبسـط في الشـريعة) كان محـور البحـث يـدور حول تأويل وتفسـير النـص، وفي كتاب (بسط التجربة النبوية) فإنّ مصبّ الكلام يدور حول تحليل ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكوّن النص».[1]

***

(١) المصدر السابق، ص ١٢٥.

## المبحث الرابع

## نماذج تطبيقية

في الحقيقـة إنّ سروش لم يأتِ بتطبيـق نظرية التفكيك بين الذاتي والعـرضي في الدين (النـص القرآني)، أو ما سـار عليه منهجه ـ في كتابيـه القبـض والبسـط في الشريعة وبسـط التجربـة النبوية ـ على سـورة كاملة من القـرآن، فضلاً عن كل القـرآن أو حتى جزء منه. وإنـما يرى أنّ الكثير من الآيات كآيات الأحكام وغيرها من جنس الأعراض والتي لا تؤثّر على ذات الدين.

وقـد تقدّم سـابقاً البحث في آيـات الأحـكام ـ في مبحث الذاتي والعرضي في الدين ـ ، وهنا سـنورد تطبيقاته في مسـألة السـموات السـبع، وكذلك في المسّ الشـيطاني من خلال إشكاليته في انسجام ظواهـر القـرآن مـع العلم البشـري التـي أوردهـا في مقالته تحت عنوان: (البِشر والبشير) وهي جوابه على رسالة الشيخ السبحاني.

## المطلب الأول: السموات السبع

قال عبد الكريم سروش: «أما قضية عدم انسجام ظواهر القرآن مـع العلوم البشريـة، ألم يقل بذلك كل من عمـد إلى تأويل ظواهر القـرآن بعـد أن وجدها مخالفة للعلوم البشـرية؟ فليس التأويل في واقعه غير اللجوء إلى علم بشري، ورفع اليد عن علم بشري آخر. وقـد صرّح أسـتاذكم العلّامـة محمد حسـين الطباطبائي في تفسـير الميزان بكل ما أوتي من صراحة علمية، في تفسير استراقِ الشياطين للسمع، وهروبهم من الشـهب السماوي (من الآية الأولى إلى الآية العاشرة من سـورة الصافات). أنّ جميع الكتب التفسيرية المتقدّمة، والمُعتمدة على الهيئـة القديمة، وظواهر الآيات والروايات، باطلة، وقـد ثبـت بطلانهـا في عصـرنـا يقيَنـاً، ولذلـك لابدّ مـن البحث عـن معنـى جديد لتلـك الآيات، ثـمّ عمد مـن خلال الاسـتفادة من الفلسـفة الإسـلامية اليونانيـة ـ التي هي عالم بـشري آخر ـ إلى تأويلات بعيدة غير مُقنعة، وقد صرّح هو في هذا التفسير بتشكيكه وعـدم قطعه بهـذه التأويلات، من خلال اسـتعمال ألفاظ من قبيل (يحتمـل)، و(الله العـالم)، وقـال: ربـما كان هـذا من قبيـل الأمثال التي يضربها الله، وأنّ المراد من السـماء عالم الملكوت الذي تسـكنه الملائكـة، والمراد من الشـهب نور الملكوت الذي يدفع الشـياطين، أو المراد أنّ الشياطين يهاجمون الحقائق ليبطلوها، فتصدهم الملائكة

بشهب الحقيقة ليدحضوا باطلهم...، وكأنّ السيد الطباطبائي نسي أنّ هذه الشهب إنما تنطلق من سماء هذه الدنيا نحو الشياطين، وليست من ناحية الملكوت، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ**﴾[1]»[2].

## المطلب الثاني: المس الشيطاني

يقول سروش: «هكذا تظهر مُنعطفات القبض والبسط في التفسير، حيث يسقط المعنى الذي كان بديهياً عند الأقدمين عن بداهته، ويخضع ظاهر الآيات التي كانت مُنسجمة مع العلم القديم، ولم يشكّ فيها السابقون، للتأويل كي تنسجم مع علم بشري آخر. ولا كلام في هذا القبض والبسط، ولا لوم على المفسّر فيه، فهذه هي طبيعة ومصير كل التفاسير. إنما الكلام في أننا قبل التأويل نُذعن منطقياً بعدم الانسجام، ونسعى بعد ذلك، إلى البحث عن حيلة لرفع هذه المشكلة، بل يذهب السيد الطالقاني إلى أكثر من ذلك، ويقول في تفسيره (در برتوي أز قرآن)، في تفسير قوله تعالى: ﴿**الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ في سورة البقرة الآية ٢٧٥ صراحة: إنّ اعتبار الجنون مُسبّب عن مسّ الجنّ والشيطان من مُعتقدات العرب

---

(١) سورة الملك: ٥.

(٢) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص٩٠- ٩٢.

في الجاهليـة، وقد جاراهم القـرآن في معتقدهم هذا، وهذا رأس من ذهب إليه شـطر مـن المفسّرين العـرب المعاصرين، وإنـه لم يقم بأيّة محاولـة أو مجهـود في تأويل هذه الآية، ويعـترف بالخطأ، ولكنه يرى مصلحـة في تعمّد القرآن لارتكاب هذا الخطأ، بَيد أنّ هذا الكلام لا هو بديع ولا هو بدعة. وقد بيّن جار الله الزمخشري المعتزلي هذا الرأي في تفسير الكشّاف، قبل ثمانية قرون سبق فيها السيد الطالقاني، حيث قال بصراحة: إنّ هذه من المعتقدات الباطلة التي كان يُؤمن بها عرب الجاهليـة من أنّ مسّ الجنّ يوجب الصـرع، وقد نزل القرآن طبقاً لما يعتقدونه. وقال الآلوسي في تفسيره روح المعاني: إنّ هذا هو مذهب جميع المعتزلة. والملفت للانتباه ويستدّعي التأمل أنّ التفسير والكلام الإسلامي السيّال اُبتلى في العصـر الراهن بالجمود، حتى أخذ البعض يستغرب آراء العلماء المسلمين وينسبها إلى المستشرقين، والذي يلفت الانتبـاه ويدعو إلى التأمّـل أكثر أنه لم يكفّر أحد مـن المتقدّمين علماء المعتزلة، وغاية ما نسبه إليهم كِبار الأشاعرة أن قالوا: إنّ الذي ينكر المسّ من الجنّ هو مجنون ممسـوس من قبـل الجنّ. وأوضح من ذلك قضية السماوات السبع، حيث أجمع قدماء المفسّرين على تطبيقها عبر نظريات هيئة بطليموس، ولم يكن هناك حينها ما يمنعهم من ذلك، حيـث تدلّ كل الظواهر عـلى صحّة ذلك التطبيـق، ولم ينجلِ الأمر

إلا في القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، حيث نزع المفسّرون الجُدد من العرب وغيرهم إلى البحث عن تفسيرٍ آخر للآيات في ضوء المعلومات الجديدة، ليقدّموا معاني جديدة أخرى هي بدورها مشكوكة أيضاً. لا مفرّ من الإذعان بعدم إنسجام الظواهر القرآنية مع العلم، والذي يكون شديداً أحياناً، وهنا تتجلّى طرق وأساليب متنوّعة لدفع هذا الإشكال والتخلّص منه؛ فإما أن تلجأ إلى التأويلات البعيدة، كما هو منهج الطباطبائي؛ أو نحملها على المماشاة لِما عليه لغة العرب وثقافتها، كما هو منهج المعتزلة والطالقاني؛ أو نعتبر لغة الدين والعلم لغتان مختلفتان، ونعتبر لغة الدين لغة تصويرية واستعارية، كما هو منج المتكلّمين النصارى؛ أو نذهب ـ كبعض المعاصرين ـ إلى عدم احتمال مُعطيات الوحي للصدق والكذب؛ أو نذهب إلى كون (المعنى من الله واللفظ من النبي)، كما هو منهج ولي الله الدهلوي. أيّاً كان الجواب فإنني أرى هذا النوع من الآيات من جنس الأعراض، التي ذكرتُها مفصّلاً في كتاب (بسط التجربة النبوية)، والتي لا تؤثّر في رسالة النبي ونداء الدين، ولذلك أتجاوزها بالتي هي أحسن، وفي الأقل أميل إلى أسلوب المعتزلة للخلاص من محاولات المتكلّمين»[1].



(١) المصدر السابق، ص٩٠- ٩٢.

# الفصل الرابع

# نقد نظرية نصر حامد أبو زيد
# وعبد الكريم سروش

المبحث الأول: **نقد قراءتهما لطبيعة النص القرآني**

المبحث الثاني: **نقد المباني التي اعتمدوا عليها**

## المبحث الأول

## نقد قراءتهما لطبيعة النص القرآني وخصائصه

بعـد أن قدّمنا عرضاً لأهم آراء الشـخصيتين في منهجهما بقراءة طبيعـة النص القـرآني وخصائصه، وكذلك مبانيهـما التي رتّبوا من خلالهـا الأثـر في القـول ببشريـة القـرآن، نُبيّن الآن أوجـه الاتفاق والافتراق بينهما، ومن ثمَّ بيان النقد والمناقشـة؛ لذا سنُسلّط الضوء تـارةً على مـا اتّفقوا عليـه من حيث المبنـى أو الدليل؛ ليكـون نقداً واحداً، وتارةً على ما افترقوا من خلاله.

وأعرضنـا عن نقد المسـائل الضمنيـة والمُتفرّعة عنهـا، من قبيل سلب القداسة عن القرآن أو تَطرّق الخطأ إليه، ونحوها من المسائل الجزئية كالتطبيقات، التي اكتفينا بمناقشـة كبرياتها؛ خشية التكرار والتطويل.

## المطلب الأول: تاريخية النص القرآني

### الفرع الأول: أوجه الاتفاق

تتّفق الشخصيتان بأنّ القرآن الكريم تاريخيٌّ، وأنّ الظروف المحيطة به قد أثّرت وتسبّبت في تكوّن النص، كما يقول أبو زيد: إنّ الواقع الذي تشكّل به النص هو الأصل، أو كما قال سروش: إنّ القرآن ظهر نتيجة ظروف مُعيّنة وخاصة، قد وَلَد فيها.

ودليل الأول؛ كان أسباب النزول، حيث استبدله في مصطلح آخر وهو السياق التاريخي للنص. وكذلك الذهاب لرأي المعتزلة من أنّ القرآنَ مخلوقٌ، وليس قديماً، كما قالت الأشاعرة.

أما دليل الثاني؛ فكان أسباب النزول التي أنتجت النص وكانت سبباً في ظهوره، وكذلك المحيط العربي، كما في الكثير من آيات القرآن الكريم، الذي تُعتبر انعكاس للثقافة العربية آنذاك.

ونتيجة القولين: إنّ النص القرآني خاضعٌ لعنصر الزمان والمكان الذي نزل فيه؛ وذلك بسبب لغة الواقع وثقافته، التي منها قد صِيغت مفاهيم النص القرآني.

وعلى هذا يكون النص القرآني مُقيّداً بشروط التاريخ مادام قد دخل فيه، وإذا كان كذلك فهو:

١ـ خاضع للنقد والتحليل.

٢ـ سيكون النص مفهوماً من خلال دراسة الواقع والثقافة التي نزل بها.

٣ـ سوف تتجدّد دلالاته اللغوية بما يناسب الواقع المعاصر.

٤ـ ستكون بعض الدلالات الجزئية في الأحكام الشرعية شاهداً تاريخياً بعد سقوطها حسب التطور الاجتماعي والثقافي للبشر.

٥ـ سيكون فهم الأوائل من المفسّرين مُعتمداً على الأدلة التاريخية واللغوية التي كانوا قريبين منها، وبالتالي لا يُمكن الاعتماد عليه في العصر الحالي؛ لأنه ليس ذا قيمة.

٦ـ سينزع القداسة من النص نفسه، فظلاً عن قداسة التفسير المأثور.

٧ـ القول بالتاريخية سيُخرج النص ودلالاته من الأسطورة إلى الواقع.

كما تتّفق الشخصيتان أيضاً في كيفية التعامل مع النص القرآني بعد القول بالتاريخية، فكلاهما يذهب لتخليص النص القرآني من سجن التاريخية، من خلال إعادة حيوية النص بالفهم الجديد والتأويل (الهرمنيوطيقا)؛ حتى تتناسب مع حجم التطور البشري بكافة مستوياته الاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها.

### الفرع الثاني: أوجه الافتراق

بعد أن لاحظنا اتّفاق الشخصيتين في القول بتاريخية القرآن من حيث المبدأ والنتائج، لم نلحظ افتراقاً بينهما سوى انتقاء الألفاظ واختلاف العبارات، رغم أنها تُعطي معنى واحد.

لكن ما يجدر الإشارة إليه في لحاظ الافتراق هي الشواهد، فأبو زيد جاء بعد تقديم دليل أسباب النزول كشاهد على تاريخية القرآن، ذكر أيضاً مبحث خلق القرآن وقدمه.

أما سروش فذكر أسباب النزول في جانب الاتفاق، لكنه أضاف شاهداً آخر، ألا وهو لغة القرآن العربية التي تعكس ثقافة العرب في الحجاز آنذاك.



**خلاصة ما تقدّم:** أنّ أبو زيد وعبد الكريم سروش، يتّفقان من ناحية استدلالهما بأسباب النزول على تاريخية القرآن، ويفترقان بإضافة كل منهما شاهداً آخر، فالأول أضاف مسألة خلق القرآن، والثاني أضاف الآيات القرآنية التي تُبيّن وتعكس ثقافة المُحيط العربي في زمن نزول النص.

### الفرع الثالث: النقد

استعمل الحداثيون مبحث أسباب النزول ـ وهو أحد مباحث

علوم القرآن ـ للقول بتاريخية النص القرآني، وبالتالي أنه محصورٌ في حيّزٍ مكاني وزماني مُحدّد لا يتجاوزه، فانطلقوا من فهمهم لأسباب النزول وتسليط الضوء على الظواهر الاجتماعية التي كانت في زمن نزول النص.

وهنا يتوجب علينا بيان مفهوم مصطلح أسباب النزول عند علماء القرآن والحداثويين؛ للوقوف على ما هو الحق منها، موقف الحياديّة والموضوعيّة.

## أسباب النزول عند علماء القرآن:

لم يكن مصطلح أسباب النزول شائعاً عند الصحابة والتابعين بلفظه ومعناه الاصطلاحي الآن، وإنما استخدموا معناه اللغوي فقط، فعندما يقول الصحابي أنّ الآية (كذا) نزلت في (كذا)، فيقصد منها: تارةً أن يكون هذا النزول سبباً، وتارةً يكون داخلاً في حكم الآية.[1]

على هذا اتّفق علماء المسلمين على عدم قبول أيّ دعوى في أسباب النزول؛ لأنه وبِلا شك عندما يُدّعى أنّ الحادثة (كذا) كانت سبباً في النزول، فهذا يعني أنها داخلة في الحكم؛ لهذا قالوا: «لا يحلّ القول في أسباب النزول للكتاب، إلا بالرواية والسماع، ممن شاهدوا

(١) راجع: غازي حسين عناية، أسباب النزول القرآني، ص٥.

النزول، ووقفوا على الأسباب».[1] ثمّ شدّد العلماء في معرفة الرواية الصحيحة؛ للتثبّت من السند المتصل بالصحابي، ومن ثَمَّ النبي ﷺ، وقد تقدّم بيان ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة.

من هنا اكتشف العلماء العلاقة الوطيدة بين علم التفسير والعلم بأسباب النزول، أي: «ضرورة معرفة سبب النزول القرآني تقتضيها ضرورة التفسير الدقيق والواضح للقرآن الكريم، حتى أنّ العلماء منعوا من يجهل أسباب النزول من تفسير كتاب الله، فقالوا: لا يُمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على سبب النزول».[2]

وما هو معلوم أنّ الصحابة من المهاجرين والأنصار وحتى الكفّار والمشركين يسألون أسئلة متنوّعة، فنزل القرآن ليُجيب عن تلك التساؤلات، «إذن سبب النزول هو: سؤالٌ أو استفسارٌ أو استيضاحٌ أو تبيانٌ أو واقعةٌ أو حادثةٌ أو قصةٌ أو حكايةٌ وقعت ونزل من أجلها القرآن مُجيباً عليها مفصّلاً».[3]

**بعبارة أخرى** هو: «ما نزل القرآن من أجله للإجابة عنه أو بيان حكمة زمن وقوعه».[4]

(١) المصدر السابق، ص٥ ، نقلًا عن أسباب النزول للواحدي.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٣.

(٤) المصدر السابق، ص١٤.

لذا أجمع المفسّرون على أهمية العلم بأسباب النزول عند تفسير النص القرآني. بناءً على هذا قد يُطرح سؤالٌ: هل جعل العلماء السبب في النزول مثالاً أم جعلوه حصراً؟

**الجواب**: جعلوا السبب مثلاً وليس حصراً، أي: أنهم اتّفقوا على تعديةِ آياتٍ في مواضع، «كنزول آية الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في شأن هلال بن أمية ونزول حدّ القذف، و...».[1]

**خلاصة قول علماء القرآن**: أنّ أسباب النزول تعني ما كان سبب نزول القرآن من أجله، كما أنها تُبيّن الحُكم زمن وقوعه، وأنّ السبب يُساعد على فهم وتفسير النص، بل لا يُمكن معرفة التفسير إلا به.

والمهم في قولهم: هناك آياتٌ خَصّصت الحُكم، وهناك آياتٌ قد تَعدّى الحكم فيها، وكذلك السبب، فهو نتيجة حوادث وتساؤلات. أما المفاهيم الأخرى كالعقيدة والأخلاق وغيرها لم تكن نتيجة تساؤلات أو حوادث.

## أسباب النزول عند الحداثويين:

انطلق الحداثويون في تعريف أسباب النزول من خلال نَظرِهم

(١) أحمد الحضرمي، أسباب النزول وازدواجية التوظيف الحداثي، مركز سلف للبحوث والدراسات، العدد ١٣٤، ص٧.

في علاقة النص القرآني مع الواقع، لكنهم قدّموا أولوية الواقع على النص: «الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع ثالثاً»[1]؛ لأنهم وإن قالوا الأسباب هي الأسئلة المطروحة على النبي، والتي تَطلّبت إجابات منه صلى الله عليه وآله، لكن لا يُمكن تكرار هذه الأسئلة أو الأجوبة في العصر الحاضر.

كانت هذه محاولة منهم لربط القرآن بالظروف التاريخية وحصره فيها، **بمعنى**: ما تَضمّنه القرآن من أوامر ونواهي ما هي إلا تشريعات محدودة، لا تصلح إلا للظروف التي نزل فيها النص، حتى ينتج القول بتاريخية تشكّل النص، وتاريخية دلالته وتاريخية فهمه وتاريخية تفسيره وبيانه وتاريخية مصدره أيضاً. ولكي يُثبتوا قضيتهم هذه، طرحوا مسألة نزول القرآن مُنجَّماً (على مدى ثلاث وعشرين عاماً)، فعندما نزل خلال هذه الأعوام تدريجياً يعني أنه تفاعل مع ظروف اجتماعية مُعيَّنه، نَظّم فيها مُشكلاته، وأجاب عن تساؤلاته.

بالتالي الوصول إلى أنّ القرآنَ بشريٌ ـ سواءٌ كان مؤلّفه النبي أو مجموعة من المؤلّفين ـ[2]، أو بما أنه تشكّل من الواقع، فهو إذن:

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٠٦.

(٢) الرأي الذي تبنّاه سروش.

مُجرّد مُنتَجٍ ثقافي[1]، وكِلا الحالتين ستجعلان القرآن مُجرّدَ نصٍ لغوي خاضعٍ للتحليل، حسب ثقافة كل عصر.

**خلاصة قول الحداثويين:** إنّ التساؤلات والحوادث الماضية، لا يُمكن أن تتكرّر في الأزمان ما بعد النزول، **إذن:** هذه الظروف هي السبب الرئيسي في تشكّل النص، وبالتالي فهو مُنتَجٌ ثقافيٌّ، وبشريٌّ، وحينئذٍ تكون تشريعاته صالحه لذلك الزمان، وإذا كان ذلك فلا قُدّسية له في العصر الحالي.

بعد أن اتّضح قول المفسّرين من علماء القرآن في مرادهم من أسباب النزول، وقول الحداثويين أيضاً، نطرح بعض الأسئلة:

**أولاً:** هل أنّ جميع الآيات القرآنية نزلت إجابةً عن تساؤلات أو حوادث، أم أنّ البعض منها كذلك، والبعض الآخر هي مفاهيم عامة تخصّ المجتمعات الأولى والحاضرة والمستقبلية؟

**ثانياً:** هل أنّ علاقة أسباب النزول بالآيات القرآنية ـ سواءٌ كانت تشريعية أو غيرها ـ علاقة العلّة بالمعلول؟ ومن الذي جعلها أداةً لفهم النص؟

**ثالثاً:** إذا كان كِلا التعريفَين لمصطلح أسباب النزول بشرياً ـ قد يُخطئ وقد يُصيب ـ، فمن الذي جعلها تخدش بضروريات الدين؟

---

(١) الرأي الذي تبنّاه أبو زيد.

ج١ : اتّفق العلماء بأنّ القرآن قُسّم إلى قسمين: قِسم نزل ابتداءً، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال.[1] **بمعنى:** أنّ الكثير من الآيات والسور القرآنية كان نزولها ابتداءً، وليس كل الآيات القرآنية كان وقفاً في نزولها على الوقائع أو الأسئلة، فمثلاً: الآيات في أوائل السوَر، أو قصص الأنبياء وأقوامهم، أو وصف الوقائع السابقة، أو الأمور الغيبية، كقيام الساعة والجنّة والنار ونحوها، أو المرتبطة بالعقيدة، أو الأخلاق وهكذا.[2]

أما أسباب النزول على نحو القسم الثاني، فأمثلته كثيرة، من قبيل سؤال اليهود عن الروح: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...**﴾[3]، أو سؤال الصحابة عن التعامل مع المرأة: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...**﴾[4]، أو عن نكاح اليتامى: ﴿**وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ..**﴾[5]، أو عن الإرث والكَلَالة: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ...**﴾[6]، وهكذا الكثير من الوقائع والقصص أيضاً، وقالوا أنّ الطريق في معرفة

(١) راجع: غازي حسين، أسباب النزول القرآني، ص١٤، نقلًا عن الاتقان للسيوطي.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) سورة الإسراء: ٨٥.

(٤) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٥) سورة النساء: ١٢٧.

(٦) سورة النساء: ١٧٦.

سبب النزول هو الرواية الصحيحة عن النبي أو الأئمة أو الصحابة والتابعين، وهذا الكلام واضحٌ وجليٌّ، قد مُلئت به الكتب المرتبطة بعلوم القرآن.[1]

أما الحداثويون، فلم يوضّحوا، ولم يفصّلوا في ذلك أبداً، وإنما اكتفوا بتعريفهم لمصطلح أسباب النزول، واستدلّوا بشواهدٍ على آياتٍ من القسم الثاني، وسكتوا عن آيات القسم الأول، وحينئذٍ يُفهم من كلامهم أنّ جميع القرآن مُرتبط بأسباب نزوله، من خلال بيان وقائع أو أمثلة وما شابه ذلك، وأنّ تلك الأسئلة والحوادث لا يُمكن أن تتكرّر في العصور اللاحقة لها.

**ج٢**: تقدّم آنفاً مراد علماء القرآن بأنّ العلم بأسباب النزول يُساعد على فهم وتفسير النص، حتى عدّوه شرطاً للتفسير، ولم يقولوا أنّ أسباب النزول علّة للنص، بخلاف الحداثويين فأنهم بَنوا على أنّ علّة تشكّل النص هو الواقع، وإن لم يُصرّحوا بمصطلح العلّة والمعلول، لكن مفهوم كلامهم واضحٌ وبِلا شك، من خلال قولهم: «الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً».[2]

لذلك يستلزم من القولِ بأنّ الأسباب علّة للنص، أن يكون

(١) راجع: المصدر السابق، ص١٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٠٦.

تاريخياً، وأنّ الظروفَ المُحيطةَ مؤثّرةٌ في تكوّنه، وهو تحصيلُ حاصل.

**ج٣**: حافظَ علماء القرآن بتعاملهم مع مسألة أسباب النزول من حيث الدقة والتحقيق، بِدءاً من كلامهم بأنّ الأسباب لا تُعرف إلا من خلال الرواية الصحيحة ـ كي يُغلَق الطريق على من أراد التلاعب أو إبداء الرأي من غير علم ـ إلى نهاية قولهم بأنها تُساعد على فهم وتفسير النص. وبالتالي لا يلزم من كلامهم أيّ محذورٍ يَخدُش بقدّسية القرآن، وأنه كلامٌ إلهي. أما الحداثويون، فبما أنهم تَبنّوا عليّة الأسباب لمعلوليّة النص، **إذن**: يكون النص بشريّاً، ومُنتَجاً ثقافياً، أي: تَشكّلَ بسبب الثقافة والواقع المعاصر للنص، وحينئذٍ سيكون بشريّاً، وبالتالي غير مُقدّس.

يتّضح من كل ما تقدّم أنّ الحداثويين قدّموا فهماً لمصطلح أسباب النزول، وخالفوا به إجماع علماء القرآن، ورتّبوا نتائجهم على ذلك الفهم. وتناسَوا أنّ فهمهم هذا بشريٌ أيضاً ـ كما قالوا ببشرية فهم النبي والنص وما دام هو بشري فحينئذٍ هو محل للنقد ـ، فلم يكن مُوفقاً أبداً؛ لعدم خلوّه من محاذير (مَفاسَد)، تخص العقيدة والشريعة عند عموم المسلمين، وإذا كان ذلك فما هي الفائدة من طرحه!!

هذا فيما يخص اتّفاقهم على أنّ أسبابَ النزول دليلٌ على تاريخية القرآن. أما فيما يتعلّق بافتراق كُلٍّ من الشخصيتين فهي كالآتي:

**أولاً**: طرح أبو زيد مسألة خلق القرآن شاهداً على تاريخيته.

**ثانياً**: طرح سروش مسألة الآيات القرآنية التي تتحدّث عن ثقافة العرب في ذلك العصر دليلاً على تاريخيته.

**أ)** تقرير المسألة: كما تقدّم[1] يذهب أبو زيد إلى خلق القرآن وحدوثه، وإذا كان ذلك فهو تاريخيٌ؛ لأنّ القرآن لمّا وجِدَ وخُلِقَ قد تجسَّد في اللغة البشرية، وفي محدودية الإنسان وثقافته، قِبال رأي الأشاعرة الذين قالوا بقِدم القرآن الذي يستلزم ـ على حدِّ قوله ـ جمود النص ولا يُمكن للبشر أن يفهموه.

ونحن في مقام الجواب نطرح مجموعة أسئلة، ثمَّ نُجيب عنها؛ ليتبيّن لنا الحق والحقيقة إن شاء الله تعالى.



**س١**: ما هو السبب من طرح المعتزلة والأشاعرة مسألة قِدم وحدوث القرآن؟

**س٢**: هل قالت المعتزلة أنّ القرآنَ مُتجسِّدٌ في لغة البشر، بناءً على أنه مخلوقٌ؟

**س٣**: هل صرّحت المعتزلة أو نوهت بتاريخية القرآن، بناءً على أنه حادث؟

**ج١**: كل متتبعٍ للتاريخ يعلم أنّ هذه المسألة قد طُرحت في

---

(١) راجع: الفصل الثاني، المبحث الثاني، خلق القرآن وقدمه.

الأوساط الكلامية في أوائل القرن الثاني للهجرة، وأنها لم تتجاوز مجالس الاحتجاج والمناظرة.[1] والسبب هو قول اليهود آنذاك بِقدم التوراة، والنصارى بقِدم (كلمة المسيح)، عندما كان يسأل يوحنا الدمشقي ومجموعة معه، المسلمين: بأنّ كلمة الله قديمة أم لا ـ حسب ما جاء في القرآن أنّ عيسى ابن مريم كلمة الله ـ، فإن أجابوهم لا، فيقولون أنّ كلام الله مخلوق، وإن قالوا قديمة، فسيدّعون أنّ عيسى عليه السلام قديم، وعلى غِرار هذا طُرحت مسألة أنّ القرآن مخلوق؛ ليردّوا كيد هؤلاء.[2]

على هذا الأساس قالت المعتزلة بأنّ القرآنَ مخلوقٌ، قِبال رأي الأشاعرة الذين قالوا بقدمه، «وعلى كل تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدين وأصوله، وقد طُرحت في أواخر القرن الثاني...، وأنّ تاريخ البحث يُعرب عن أمرين:

١ـ إنّ المسألة طُرحت في جوٍ غير هادئ، ومشحون بالعَداء، ولم يكن البحث لكشف الحقيقة، بل كان كلٌ يُصرّ على إثبات مُدّعاه.

(١) انظر: حسن مكي العاملي، بداية المعرفة، ص٥١.

(٢) راجع: جعفر السبحاني، الملل والنحل، ج٣، ص٣٧٩، نقلًا عن أبي زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٢٩٤.

٢ـ لم يكن موضوع البحث مُنقّحاً، حتى يتوارد علية النفي والإثبات». [١]

ج٢: صرّح المعتزلة بأنّ كلام الله يَصدر عنه بشكل ألفاظ وأصوات، أي: أنّ الله يوجِد ألفاظاً ذات معنى، وأنّ النبي يسمع هذه الألفاظ، وأنّ تلك الألفاظ والأصوات المسموعة هي كلام الله. ولم يقولوا أنّ كلام الله (النص القرآني) تجسَّد في لغة البشر، بمعنى: أنّ البشر ـ وهو النبي ـ مُنتِجٌ له، وإنما فسّروا ذلك من مُنطلق قدرة الله سبحانه على التكلّم، كما جعل تلك الأصوات تخرج من الشجرة التي كلّم منها موسى عليه السلام. كما يُبيّن التاريخ أيضاً أنّ في ذلك الحين قد نَسب قومٌ أنّ الله يتكلّم كما تتكلّم بنو آدم[٢]، كما يُنسب اليوم إلى أنّ الله أعطى المعاني للنبي، والنبي هو من أنتَج النص القرآني حسب تلك المعاني.

ج٣: اتّضح من خلال الجوابين السابقين أنّ المعتزلة طَرحت هذه المسألة في الأوساط الكلامية، وأنهم لم يقولوا أنّ الألفاظ والأصوات التي يوجِدها الله تعالى في الأجسام قد تجسَّدت في لغة البشر، كما أنّ هذه المسألة التي تُسمّى محِنة القرآن لم يُقصد منها

(١) المصدر السابق، ص٣٨٠.

(٢) انظر: المصدر السابق.

أنّ النـص القرآني تاريخيٌّ، بكل التعاريف التـي تقدّمت في مفهوم مصطلح التاريخية.[1]

ومـن بين تلـك التعاريف ما أراده أبـو زيد من أنّ القـرآن مُنتَجٌ ثقافيٌ لِما للواقع من دور في تشكّل وتكوّن النص.

والواضـح من إتيانه لهذا المبحث هو لنسـف نظريـة قِدم القرآن التي تَبنّتها الأشاعرة، وأنها نظريةٌ غير قادرة على جعل النص مواكباً للواقـع، **بمعنى**: جعل القرآن أزلياً يسـتلزم عزله عن الواقع الذي نزل فيـه؛ لذا ذهب مع رأي المعتزلة القائـل بِخلق القرآن، ويقصد منها ربط النص بالواقع الذي نزل فيه.

مـن هنـا اعتمد أبـو زيد على قـول المعتزلـة وجعله شـاهداً على تاريخيـة النـص القـرآني، وكان بإمكانـه أن يعمل عـلى تطوير هذه النظريتين فيما يُسـاعد عـلى فهم النص وحركته المتجـدّدة بالتعامل مـع الواقع الـذي نزل فيـه، والواقع المعـاصر، والواقع المسـتقبلي، لكنـه أصرّ على تَبنّـي تاريخية النص القرآني المُعتمِـدة على أنّ الواقع كان السـبب في تكوّن النص، وبذلك خالف إجماع المسـلمين المَبني على شـواهد النقل بـأنّ القرآن ذو مراتب وجوديـة، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّـهُ لَقُرْآنٌ كَرِيـمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّـهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ***

(١) راجع: الفصل الأول، تاريخية النص.

**تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[1]، وقوله تعالى: **﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾**[3]، كذلك خالف شواهد العقل الذي أثبتت في محله أنّ كل وجود مادي له مراتب وجودية أعلى وأسمى في عالم المثال.[4]

تبيّنَ أنّ تلك الشواهد تَفصِلُ مسألة قِدم القرآن وحدوثه عن مسألة التاريخية، كما أنها توضّح مراتب القرآن قبل نزوله، وجريانه في كل زمان ومكان.

ب) أضاف عبد الكريم سروش شاهداً آخرَ على تاريخية النص القرآني، ألا وهو المُحيط العربي وثقافته، وتقرير المسألة كالآتي:

الكثير من الآيات القرآنية تُعبّر عن ثقافة خاصة بتلك الحقبة التي نزل فيها القرآن، فمثلاً: عندما يتحدّث القرآن عن الرقّ ـ حيث كانت في زمن مُعيّن وقد انقرضت ـ، فإنّ هذه الآيات تاريخية، ولا تشتمل على قوانين مُمتدة بامتداد الزمن.

كذلك في الأمثال التي يضربها القرآن، فإنها مُنسجِمة مع الثقافة

---

(1) سورة الواقعة: ٧٧- ٨٠.

(2) سورة البروج: ٢٢.

(3) سورة الزخرف: ٤.

(4) راجع: روح الله الخميني، آداب الصلاة، ص٣٣١؛ راجع أيضاً: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٣٩.

العربيـة في زمـن مُعيّن، كما يـضرب القرآن الكريم مثـلاً عن الإبل لِيُنبّه عن عظمة هذا المخلوق، فهو ناظر إلى العربي الذي كان يعيش مع الإبل في أغلب أوقاته، قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة.

**المناقشة:**

نعـم، نحن لا ننكر أنّ بعض الآيات القرآنية ناظرة لثقافة مُعيّنة، أو مرحلـة مُعيّنة، لكـن هذا لا يعني تاريخية القـرآن، بحيث يكون القرآن بتمامه مُعبِّراً عن ثقافة مرحلية، وعن ثقافة تاريخية مُحدّدة.

كذلـك نقـول: بـما أنّ القرآن جـاء دستوراً لكل البشـر في كل زمان، فمقتضى ذلك أن يتناول كل الظواهر الإنسانية، سواء كانت ظواهـر مؤقتة أو ظواهـر دائمة، فإذا تناول القـرآن بعض الظواهر المؤقتـة وعلّق عليهـا، ثمّ انقرضت هذه الظاهـرة، فهذا لا يعني أنّ القرآن كتاب تاريخي، أو تبنّي القول: بأنّ القرآن صُبَّ وأُنزل لأجل ثقافـة تاريخية مُعيّنة، فالقـول بأنه ناظرٌ إلى حقبةٍ تاريخيـةٍ مُعيّنة يُعدّ ذلـك نقضـاً للهدف من نزوله كونه رسـالة للعالمين جميعاً، فتأطيره وجعلـه مُنصبّـاً على ثقافـة مرحلية نقضٌ لأهدافـه، ونقض الهدف قبيـح، والقبيـح لا يصدر من الإنسـان العاقل، فضـلاً عن الحكيم تبـارك وتعـالى. فنعتبر هذا الشـاهد ـ الذي اعتمـد عليه سروش ـ قـاصرٌ؛ لأنه ناظرٌ إلى بعـض الآيات القرآنية، وأغمـض النظر عن

البعض الآخر من الآيات التي تخترق الأزمنة وتخترق الحضارات، وتُعبِّر عن قضايا ومبادئ ومفاهيم شمولية، لا تختص بزمن مُعيّن، ولا تختص بحضارة مُعيّنة.[1]

## المطلب الثاني: النبوة

### الفرع الأول: أوجه الاتفاق

تتّفق الشخصيتان بأنّ النبوةَ بشريةٌ، سواء كان وصول النبي إلى الحقيقة عن طريقِ المخيّلة، أو عن طريق الكشف التام.

كما يشتركان في القول بأنّ مقام النبوة متاحٌ لجميع البشر، فالنبي فرد عادي كبقية الناس، وما يُميّزه عنهم هو درجته في المخيّلة أو الكشف تكون أقوى من غيره.



**بمعنى**: أنّ النبوةَ ليست ظاهرة إلهية، مقرونة بإعجاز خارق لقوانين الطبيعة، وإنما هي حالة نابعة من داخل نفس النبي. ويتّفقان أيضاً على أنّ النبي ﷺ خاتم الأنبياء؛ لأنه قد وصل إلى أعلى الدرجات في الكشف والمخيلة.

### الفرع الثاني: أوجه الافتراق

بعد أن اتّفقت الشخصيتان في مسألة النبوة من حيث النتائج،

---

(١) راجع: مقالة السيد منير الخباز في نقد تاريخية النص القرآني، المنشورة على موقعه: *https//:almoneer.org?/act=artc&id*.١١٦٦ بتاريخ: ٢٣ / ٩ / ٢٠٠٩ م.

افترقا من حيث المقدّمات، وكالآتي:

أ) اعتمد أبو زيد في القول على أنّ النبوةَ بشريةٌ وليست إلهية، على تفسير النبوة، اعتماداً على مفهوم الخيال، فكل فرد من البشر لدية قوّة مخيّلة، يشترك فيها مع الأنبياء في حالة النوم، ويختلف معهم في حالة اليقظة؛ بسبب أنّ الأنبياء يمتلكون قوّة مخيّلة أقوى من غيرهم. ويقترب العرفاء والشعراء من الأنبياء في استخدام قوّة المخيّلة في اليقظة عندما يتصلون في الحقيقة، وهذه الحالة من الاتصال تحصل بين النفس والعالم الروحاني لهم، لكن درجة النبي بين هؤلاء تكون في قمة الترتيب، ثمّ يأتي بعده الصوفي، ثمّ الشاعر.

**بمعنى آخر**: لا تفترق النبوة عند النبي والصوفي والشاعر من حيث الكيف والنوع، وإنما الفرق يقع في قوّة الدرجة ـ درجة المخيّلة ـ لكل فرد منهم. وعليه يكون هذا التفسير في ظاهرة النبوة واضحٌ وقابلٌ للفهم والاستيعاب ـ حسب زعمه ـ، وليست هي ظاهرة فوقية وغيبية مجهولة لدينا.

ب) اعتمد سروش على القول في أنّ النبوةَ بشريةٌ بناءً على تفسيره للنبوة أيضاً، فالنبوة عنده تجربة دينية، وأنّ هذه التجربة الدينية بحدِّ ذاتها لا تجعل الإنسان نبياً؛ لأنها موجودةٌ ومتاحةٌ للبشر؛ فكما حصلت تلك التجربة مع السيدة مريم عليها السلام لكنها لم تكن نبياً.

فالفـرق بين الأنبياء وبـين من يمتلكون تجـارب دينية يكمن في قـوة هـذه التجربة التي بدورهـا تمنحه عزم على هدايـة البشر وبناء مجتمـع صالح. أما في كيفية وماهيّة تلك التجربـة النبوية فإنّ النبي يصل إلى الحقيقة عن طريق الكشـف، وهذا الكشف متاحٌ للجميع كالـذي يحصل عليه العرفاء، لكـن الفرق بين الأنبياء وغيرهم، هو أنّ النبي يصل إلى أعلى درجات الكشف التام، وهذه الدرجة العليا هي التي تجعله مكلّف في التصدّي للأعمال العظيمة كهداية البشر. أما غير الأنبياء كالعرفاء مثلاً، فكشفهم يكون ناقصاً.

**خلاصة ما تقدم:** تفترق الشخصيتان من حيث تفسيرهما لظاهرة النبـوة، فالأول يعتمد في تفسـيرها على درجـة الخيال عند كل فرد، وقـوة المخيّلة هذه عنـد النبي تكون أقوى وأعـلى من غيره، يتصل بها مع العالم الروحاني، أما الثاني ففسّرها على أنها درجة كشـف تام تحصل عند النبي، ويختلف عن غيره من الناس كالعرفاء، وبكشف النبي التام يجعله نبياً ويَتصدّى لهداية البشر.

## الفرع الثالث: النقد

بعـد أن اتّضـح تقرير مسـألة النبـوة عند كل من الشـخصيتين، وعرفنـا اتفاقهما من حيث النتائـج، وافتراقهما من حيث المقدّمات، نُبيّن الآن ما يَستلزِم من محاذير ذلك القول:

١ـ يستلزم استطاعة كل من النبي والعارف والشاعر أن يدّعي بأنـه يمتلك الدرجـة الأعلى والأقوى في درجة الخيال أو الكشـف بناءً على أنّ النبوة لا تختلف عند النبي والعارف والشاعر من حيث الكيف والنوع، وبالتالي كيف لنا أن نميّز النبي المُنصَّب من قبل الله تعالى وبين مُدّعيها؟!

٢ـ يستلزم أنّ النبي غير معصوم، فيمكن أن يخطأ بمخيّلته أو يتوهم بكشفه، كما أنه قد يُصيب أيضاً.

٣ـ كيـف لقوة الخيال أن تعلم بالمُغيَّبات وتُخبر عنها كأنها عين اليقين.

٤ـ يسـتلزم عدم امتـلاك النبـي لأيّ إعجازٍ يواجـه المنكرين لنبوته.

٥ـ يسـتلزم نسـف النبوة الإلهيـة المصطفاة لعبـاد مختارين منه تعالى.

على هذا الأساس لابدّ لنا أن نُبيّن جذور تلك التفسيرات ـ للنبوة ـ؛ ليتبيّن لنا تداعياتها وملابساتها بعد تسليط الضوء في مقدماتها:

**أولاً**: بعـد التتبُّـع في نظريـة أبو زيد حول تفسـيره لظاهرة النبوة تبيّن أنّ جذر المسـألة يعود إلى ما طرحه الفيلسـوف الإسـلامي أبو

نـصر الفـارابي[1] في حل موضـوع المقامات والرؤى التي يسـتطيع الإنسـان بمخيّلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المخفي.

فالنبي عند الفارابي بَشـرٌ قد مُنح مخيّلة عظيمة تمكّنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات، أي: يُمكنه ذلـك في اليقظـة كما يُمكنه في النوم، وبذلك يفترق النبي عن سـائر البـشر، وهو بذلك خالف أرسـطو[2] في نظرية أنّ الفيلسـوف مثل النبي كِلاهما يعرج إلى عالم الحقيقة.[3]

(١) هو أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، ولد عام ٢٥٩ هـ، فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكمية، وكانت له قوّة في صناعة الطب، وسُمّي الفارابي بالمعلّم الثاني نسبة للمعلم الأول أرسطو، بسبب اهتمامه بالمنطق؛ لأنّ الفارابي هو شارح مؤلّفات أرسطو المنطقية، وتوفي عام ٣٣٩ هـ. انظر: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص٥٦٧.

(٢) هو فيلسوف يوناني الأصل، ترك أثراً عميقاً في الفكر اليوناني والمسيحي والعربي والإسلامي والفكر الحديث، كان أشهر تلامذة أفلاطون. ولد عام ٣٢٢ ق. م، في مدينة اسطاغرا في مقدونية، من أسرة أطباء. له مؤلّفات عديدة منها: الكتب المنطقية وتشمل المقولات والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والجدل والمغالطات السفسطائية، ومنها الكتب الطبيعي وتشمل السماع الطبيعي، وكتاب في السماء وفي الكون والفساد، والآثار العلوية، وكتب في التاريخ وتشمل تاريخ الحيوان وأعضاء الحيوان وتكوين الحيوان وحركة الحيوان. توفي أرسطو سنة ٣٨٤ ق. م في مدينة خلقيس. انظر: د. عزيزة فوال، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، ج١، ١١٨.

(٣) مجلة الرسالة العدد (٧) نظرية النبوة عند الفارابي للدكتور ابراهيم بيومي:
*https://ar.wikisource.org/wiki*

كان كلامـه لبيان أثر المخيّلة في الأحلام وتكوينها، فإن فسَّـرها فيستطيع عندئذٍ تفسير النبـوة، وضبـط الوظيفة التـي تنهض بها المتخيّلـة، حيـثُ عرّفها بأنها «قوة تحفظ رسـوم المحسوسـات بعد غيبتهـا عن الحـس، وتركيب بعضهـا إلى بعض في اليقظـة والنوم، وتركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب».(1)

وقـال أيضـاً: «إنّ النبـي يكتسـب النبوة عـن طريق مـا يفيضه الله تعـالى إلى عقلـه المنفعـل بتوسـط العقـل الفعّال، حيثُ يسـتمد منـه المعلومـات عـبر العقـل المسـتفاد، ثـمّ يتحـوّل ذلـك إلى قوته المتخيّلة(2)».(3) كما يرى الفلاسفة أنّ حقيقة النبوة هي نفس جامعة لعوالم كمالية ثلاثة هي قوة الإحساس والتخيّل والتعقل.(4)



(1) انظر: حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني، ليحيى محمد، منشورة في موقعه بعنوان فهم الدين: http://www.fahmaldin.net/index.php?id نقلاً عن أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧ ـ ٤٨.

(2) إنّ العقل المنفعل يكون شبه المادّة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد شبه المادّة والموضوع للعقل الفعّال. وهذا العقل المستفاد يستطيع أن يتصل بالعقل الفعّال ويستمد منه العلوم والمعارف بطريق الفيض. وهذه الإفاضة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هي الوحي. و بما أنّ العقل الفعّال فائض بدوره عن السبب الأول أو الله، لذا يُقال إنّ الله هو الذي يوحي توسّط العقل الفعّال. راجع: جعفر آل ياسين، الفارابي حدوده ورسومه، ص٣٧٤.

(3) يحيى محمد، حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني. الموقع الإلكتروني السابق.

(4) انظر: المصدر نفسه.

إنّ كلام الفارابي كان في النبوة العامة التي لا تختص بشخص مُعيّن، وهي إحدى أقسام النبوة، قِبال النبوة الخاصة التي تختص بشخص مُعيّن في الخارج، كنبوة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله، حيث قال في النبوة الخاصة: كونها أمراً شخصياً في الخارج مما لا يُمكن البحث الفلسفي حولها، ولا مجال لإقامة البرهان عليها نفياً أو إثباتاً.[1]

**بمعنى**: إمكان وصول الإنسان بعد ترقّيه درجة الكمال في القوى الثلاث أن يصل إلى مقام النبوة، لكنه ليس بنبيٍ للتشريع.

أما أبو زيد فقد قطع جزءاً من كلام وتفسير الفلاسفة للنبوة، واختزل القوى الثلاثة بقوة واحدة وهي المخيّلة، بل جعلها العلّة في النبوة، والمعروف أنّ العلّة أشرف من المعلول، كما أنه قصد بتفسيره النبوة الخاصة، المتحقّقة في جميع الأنبياء؛ ليُرتّب عليها أثر ذلك في مسألة الوحي وصياغته البشرية.

لم يذهب أيّ أحدٍ من الفلاسفة ـ من الفارابي إلى ابن سينا ومن ثمَّ الخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألهين الشيرازي ـ إلى إمكان نزول الوحي على النبي دون توسط قوّة الخيال، فإنّ «قوّة الخيال عندهم لا تعني أنّ الوحي النبوي عبارة عن هوية خيالية مشوبة بالمادة، بل إنّ للخيال دور الوعاء لتلقي العلوم من الخارج،

(١) انظر: المصدر السابق.

والاصطباغ بصبغتها، وأنّ هذه الصبغة مناسبة لمستوى إدراك الناس، لا أنّ هذا المستوى قد أثَّر في الوحي، وفُرض عليه قيوداً، ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**...﴾.[1] بعبارة أخرى: إنّ للنبي محوريةً ودوراً قابلاً، وليس له دورٌ فاعلي أو تصرُّفي».[2]

الفهم الذي طرحه أبو زيد للنبوة يجعلها أقل مكانةً ومقاماً، فلا دليل على أنّ النبي يتشرف بالنبوة بكمال المخيّلة، كما أنه مخالفٌ لإجماع المسلمين وأهل العقل من كل الأديان، بتفوّق الأنبياء عن غيرهم من البشر في المعرفة والكمال الروحي لصلتهم بالله تعالى، واطلاعهم على الغيب بإذنه سبحانه.

**ثانياً**: القول بأنّ النبي يصل إلى الحقيقة عن طريق الكشف، **بمعنى**: أنّ كل ما يُفكّر به النبي أو يقوله فهو مُصادقٌ على صحته وهو مِن عند الله عزّوجلّ، وذلك نتيجة الفوران والجيشان الحاصل في ضمير النبي الذي يؤدّي به إلى الكشف والوحي، فيتصوّر النبي الحقائق المجرّدة، ثمّ يُصيغ تلك المعاني المجرّدة في قوالب وألفاظ

---

(١) سورة إبراهيم: ٤

(٢) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص٢١٠، الوحي، الظاهرة والمفهوم، للسيد محمد علي أيازي.

بشرية وهي اللغة.[1]

هذا معتقد سروش وتفسيره للنبوة، وهو في الحقيقة معتمدٌ على نظرية العرفاء، وإيجاز هذه النظرية هو: «إنّ قبول النفس القدسية لحقائق المعلومات والمعقولات عن الله، بواسطة جوهر العقل الأول المُسمّى جبريل تارةً، وبروح القدس أخرى».[2]

**بمعنى:** كشف الحقائق للوجود يتم بقوة قدسية تفوق العقل، وهنا يتشارك العرفاء والأنبياء بمزية العلم بالحقائق ومشاهدة عالم الخيال، وعليه فباب النبوة العامة المُسمّاة عندهم بباب الولاية مفتوحٌ، رغم أنها مُكتَسبة بالرياضات والمجاهدات، بخلاف النبوة الخاصة بالتشريع حيث تأتي مباشرة من غير اكتساب. أما معنى الحقائق، فهي مقامات متفاوتة بالكمال والنقص، فيُمكن للعارف أن تكون له مقامات بعد أن يفني ذاته في ذات الحق، كذلك الحال في الأنبياء الذين لهم حدّ مُشترك بين عالمي الملك والملكوت، فإنهم كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السموات والأرض، وكالبشر



(١) انظر: المصدر السابق، ص١٢١، الجواب الثاني للدكتور سروش في ردّه على الشيخ السبحاني.

(٢) حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني، ليحيى محمد، منشورة في موقعه بعنوان فهم الدين: *http://www.fahmaldin.net/index.php?id* نقلاً عن حيدر الآملي، أسرار الشريعة، ص٢٦.

في أحوال المطعم والمشرب والمَنكح.[1]

**خلاصة ما تقدم**: أنّ العارف وكذا النبي بإمكانه الاتحاد بحسب المقامات المتعدّدة لا فقط بالعقل الفعّال (وهو مركز تلقي المعلومات والحقائق)، بل حتى مع ذات الحق والفناء فيه.[2]

يقول الشيخ منتظري في تحليل هذه النقطة: «لما كان الله تعالى مُطلق وغير محدود، ولما كان وجوده تعالى غير متناهٍ، وكان المتلقّي وشخص المكاشف محدوداً ومتناهياً، فإنّ محورية ودور كلّ مكاشف ومشاهد وصاحب وحي وإلهام في تلقي الحقيقة هو دور قابلي ومستقبِل، وليس دوراً فاعلياً ومؤثّراً... وفي ما يتعلّق بحالة الوحي، حيث الفناء والكشف التام، بل هو الكشف النبوي الأتم، لا يكون هناك إمكان لتدخل الانفعال في صياغة الحقيقة التي يتمّ الحصول عليها، حتى وإن كانت تلك الحقيقة المنكشفة قد شغلت بال النبي وذهنه قبل انكشافها له بالكشف التام، أو كان حزيناً أو فرحاً في ما يتعلّق بها».[3]

ونحن نتساءل هل يُمكن احتمال وقوع الخطأ في المكاشفات؟

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص٢١٠-٢١١. نقلًا عن حسين منتظري، أجوبة عن تساؤلات بشأن نظرية القرآن والوحي، ص٩.

«لقد أقرّ العرفاء أنفسهم بأنّ هناك الكثير من الأخطاء التي تقع في المكاشفات. ومن جهة أخرى بما أنّ المكاشفة أمر خاص وشخصي فإنّ كلّ شخص يتصوّر أنّ مشاهدته صحيحة، ومشاهدة غيره خاطئة، وبذلك يحتدم الخلاف، وتتفاقم المشكلة...الأمر الذي يدلّ على أنّ مكاشفات العرفاء قابلة للخطأ والتناقص، ولا يُمكن قياس الوحي الإلهي عليها... ويضاف إلى ذلك تصريح العرفاء أنفسهم بأنّ أهل الشهود والكشف إذا خرجوا من (الخلوة)، وأقبلوا على الأمور السياسية والاجتماعية، وعاشروا الناس، فإنّ آثار الخلوة ستزول عنهم بالتدريج، وتتوقّف مكاشفاتهم؛ في حين أنّ الوحي القرآني امتد لثلاث وعشرين سنة، وكان النبي طوال هذه المدة مشغولاً بإدارة أمور الخلق، ومقارعة المخالفين، والقيام بشؤون أسرته. وعليه فهناك بون شاسع بين حالات النبي صلى الله عليه وآله وبين الصوفيين الذين يؤثرون العزلة. وعليه لا ينبغي قياس الوحي الإلهي على المكاشفة العرفانية. وسرّ الاختلاف بينهما يكمن في أنّ المكاشفة تجربة بشرية، يذهب فيها الإنسان إلى الله ليكتشف الحقائق الإلهية، والإنسان بطبيعته عرضة للخطأ، وقد قيل: (الإنسان محل السهو والنسيان). أما في الوحي الإلهي فإنّ الله هو الذي يأتي إلى الإنسان، ويفتح عليه باب المعرفة. من هنا فقد قال أرباب المعرفة: لا اعتبار للكشف ما لم

يُعرض على كتاب الله».[1]

**والنتيجة**: أنّ حقيقةَ النبوة من المسائل الغيبية الكثيرة التي طُرحت في القرآن من قبيل عالم البرزخ والقيامة وغيرها، التي لا يُمكن معرفتها بعِلمنا المحدود، إنما يُمكن معرفتها من خلال الصفات والآثار دون بيان الكنه.

## المطلب الثالث: الوحي

### الفرع الأول: أوجه الاتفاق

تتّفق الشخصيتان بأنّ مضمون ـ ومعنى ـ الوحي من الله، وصياغة الألفاظ وقولبتها من النبي، ودليل أبو زيد هو: بما أنّ الألفاظ بشرية (لغة إنسانية)، فيتأنسن النص، وإن كانت له جنبة إلهية، وبالتالي فهو خاضع للنقد والتحليل، ودليله الآخر على أنّ الألفاظ بشرية، هو: تاريخية النص الذي تشكّل خلال فترة نزوله.

أما دليل سروش فكان مُعتمداً على نظرية: أنّ تجربة النبي كتجربة العرفاء والشعراء، وبالتالي فهو مُنتِجٌ للنص، وله الدور الفعّال في إبداعه، ودليله الآخر هو: تاريخية النص، أي: الظروف المُحيطة والسائدة لدى العرب آنذاك.

(١) المصدر السابق، ص٢٦١ ـ ٢٦٣، التباسات فهم النبوة والوحي، للسيد مصطفى الطباطبائي.

**الفرع الثاني: أوجه الافتراق**

يعتمد قولهما: أنّ مضمون الوحي من الله وصياغة الألفاظ من النبي، على تفسيرهم للنبوة، سواءٌ كان تفسير النبوة يعتمد على مفهوم قوة الخيال، أم كان يعتمد على قوة الكشف، فبِكلا الحالتين سيكون النص القرآني من ناحية صياغة ألفاظه نِتاجاً من عند النبي صلى الله عليه وآله.

لذا لا يوجد فارقٌ بينهما من حيث الأثر والنتائج، سوى أنّ الفارق يكمُن في انتقاء واختيار العبارات في تفسير ظاهرة الوحي لا أكثر.

**الفرع الثالث: النقد**



يلزم من هذه النظرية عدّة محاذير، منها:

١ـ تكذيب النبي صلى الله عليه وآله، فهناك عشرات الآيات تُثبت أنّ الوحي مُنزل من الله تعالى.

٢ـ التشكيك بقدرة الله تعالى على إنزاله مباشرة.

٣ـ يضع الكثير من علامات الاستفهام على قدسية القرآن.

٤ـ احتمالية تطرق الخطأ في القرآن وعدم عصمته مُطلقاً.

٥ـ نفي الإعجاز عنه.

٦ـ مخالفة العقل والنقل في نزول القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ جبريل عليه السلام هو الذي أنزله، وأنه كلام الله تعالى.

٧ـ تساوي الوحي النبوي وغير النبوي، كالذي عند العرفاء أو غيرهم.

٨ـ عدم صلاحية القرآن لكل زمان ومكان.

٩ـ نفي حجّية القرآن الكريم.

إنّ اصرار بعض الحداثويين ـ أمثال: محمد أركون وحسن حنفي ومحمد شحرور والجابري، ومن بينهم نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش ـ على بشرية الوحي جعلتهم يقعون بهذه المحاذير، بل أجهدوا أنفسهم في البحث عن شواهد ومؤيدات، حتى وإن وقعوا في تناقضاتها، ولا نعرف: هل كانت محاولةً منهم لمخالفة كِبار العلماء من المسلمين، أم هو ادّعاءٌ منهم للوصول إلى فهم كلام الله بكنهه وحقيقته!! في حين قد عُرّفَ الوحي بأنه (سرعةٌ مع خفاء).[1]

كما لا نظنّهم ينكرون أنّ هذه الآراء لا تنسجم مع النصوص الإسلامية وبالخصوص مع القرآن الكريم، أو ينكرون الجرأة الكبيرة على القرآن والنبي صلى الله عليه وآله والتشكيك بهما!!

أو أنهم ينكرون أنّ هذه النظريات تخدم أعداء الإسلام، ولعله

---

(١) راجع: الفصل الأول، جواب السؤال الأول (حقيقة الوحي).

تضعهم في جهة خَدَمة المُستشرقين، بدل خَدَمة الدين من العلماء والمفكّرين!!

أما في مقام المناقشة والردّ، **فنقول:**

**أولاً:** تقدّم الكلام في بيان مُعتقد المسلمين ـ بأنّ كلام الله يلقيه إلى نبيه بالأنحاء الثلاثة: يُرسل رسولاً أو من وراء حجاب أو مباشرة[1] ـ المبني على شواهد القرآن والسنّة، ولكن قد يُقال أنّ هذا الاستشهاد من داخل الدائرة الدينية!

لذا نقول أنّ مُدّعى ألفاظ النص القرآني بشرية، لا تصمد أمام النقد والمناقشة العلمية من حيث الدلائل التاريخية، وطبيعة الظروف التي مرّ بها النبيﷺ، فلو كان الوحي قد نزل مضموناً من الله بشكل معنى، وأنّ النبي قد صاغه بحسب ما تقتضيه الحاجة من الأسئلة المطروحة عليه أو لبيان حوادث ووقائع ونحوها، فلماذا إذن يُحدّثنا التاريخ عندما تَفاجئ النبيﷺ في غار حراء «حين نزل عليه جبرائيل وقال له: اقرأ يا محمّد. قال: ما أنا بقارئ، فاحتضنه جبرائيل وضغطه وقال له: اقرأ يا محمّد و تكرر الجواب...»[2]،



---

(١) راجع: الفصل الأول: طبيعة النص القرآني وخصائصه عند المفسّرين.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢٠، ص٣١٧؛ وراجع أيضاً: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج١٠، ص٥١٤؛ محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، ج١٢، ص ٩٦ في تفسير سورة العلق.

والتي ذُكرت في كُتب الفريقين؟!

**بعبارة أخرى**: إذا كان (المعنى) حاضراً عنده، فكان المفترض أن ينطلق النبي من اللحظة الأولى في دعوته لطرح مفاهيمه ومنهجه وأفكاره عن الحياة والكون والمجتمع، باعتبار أنّ الصورة كانت متكاملة لديه، لا أن يتَفاجئ النبي، ويتم ذلك تدريجياً!

كذلك ما اشتُهر به ﷺ عند قومه بالصادق الأمين في كل جوانب الحياة المتعدّدة، فلماذا إذن أخفى ذلك عنهم!! ولم يُخبرهم بأنّ الألفاظ من صياغته، وهو من صوّرها بقوالب لغوية، بدل أن ينقل لهم حقيقة الوحي بأنه يُتلى عليه: ﴿**نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**﴾[1] و﴿**لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ...**﴾[2] و﴿**إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا**﴾[3] حيثُ تُثبت هذه العبارات أنّ الألفاظ والمعنى ـ كِلاهما ـ هي من عند الله تعالى، ولم يكن للنبي الدور في صبّ الوحي في قوالب لفظية.

كذلك من الأمور التي تستدعي استقلالية الوحي عن ذات النبي ﷺ، الاستعجال بقراءته حتى جاءه الأمر من الله تعالى بأن: ﴿**وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ**﴾[4] و﴿**لَا تُحَرِّكْ**

(١) سورة البقرة: ٢٥٢.

(٢) سورة الرعد: ٣٠.

(٣) سورة القلم: ١٥.

(٤) سورة طه: ١١٤.

**بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾**[1].

أو مسـألة انقطـاع الوحي عنهﷺ لأربعين يومـاً[2]، وغيرها من الوقائع التاريخية الكثيرة التي تثبت أنّ القرآن بلفظه ومعناه من عند الله تعالى، بالإضافة إلى ما يرتبط بهذا المسألة، وبحث إعجاز القرآن الـذي يُثبت أيضاً أنه ليس بظاهرة بشـرية، مـن قبيل: فصاحته أو بلاغتـه أو نُظمـه وما إلى ذلك مـن جوانب إعجـازه اللغوي الذي فـاق قدرة البشر وعجزوا عن الإتيان ولو بآية فضلاً عن سـورةٍ أو جزءٍ منه.

**ثانيـاً**: عندمـا يُبعـث كل نبـي في قومه، فلابـدّ أن يُبـيّن مراده في الهدايـة بكلـماتٍ ومفاهيمٍ سـائدة في مجتمعـه الذي بُعـث فيه؛ لأنّ الكلمات وسيلة لإيصال المعاني، فهل يستطيع أيّ إنسان أن يوصل مراده بغير الألفاظ المتداولة في عصره؟!

فأيـن المشـكلة في أن يدعو الله البـشر في التدبّر بما هو معروف في حياتهـم، كخلقة الجمـل، في قوله تعـالى: **﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ**



(١) سورة القيامة: ١٦.

(٢) اختلفت الروايات في مدّة انقطاع الوحي، قيل اثنا عشر يوماً، وقيل خمسة عشر، وقيل تسعة عشر، وقيل خمسة وعشرون، وقيل أيضاً أربعون. ولكن ما يتبيّن منها أنّ النبيﷺ لا يملك لنفسه شيئاً إلا من عند الله ... لم يكن له اختيار حتى في نزول الوحي، متى ما شاء الله ينزل الوحي، ومتى ما شاء ينقطع. انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢٠، ص ٢٧٣-٢٧٧.

**كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾[1]، أو الأمثال والتشبيهات القرآنية الأخرى من قبيل ما يتعلّق بالمعاد ووصف الجنة، كقوله تعالى: ﴿**حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ**﴾[2]، فهل يَنكرُ عاقلٌ أنّ القرآن الكريم نزل في رقعة جغرافية خاصه وهي منطقة الحجاز!! وهو أمر طبيعي في أن يكون بعض الخطاب حسب ما تعيشه الأقوام آنذاك وبحسب ثقافاتهم وأعرافهم وآدابهم الخاصة، وهي ما جعلت القرآن مميّز بلغته العربية.

كذلك ذكرنا في مسألة أسباب النزول أنّ بعض الآيات القرآنية نزلت نتيجة تساؤلات وبيان وقائع وحوادث في كافة المجالات دينية أو اجتماعية أو اقتصادية، فهل يريد الحداثي أن يكون الجواب بما لا يناسب السائل، أم بما لا يفهمه، أو إنها بمعزل وانقطاع عن عصره؟!

من البديهي والمتّفق عليه أنّ القرآن لم ينزل في فراغٍ، ولم يتكلّم بألفاظ غير ما تفهمه مختلف القبائل بحسب عقائدها وثقافتها ابتداءً من أعراب البدو إلى اليهود والنصارى الذين كانوا يعيشون معهم في عصر النزول؛ لذا صدرت بعض الأحكام لحل المشاكل في ذلك العصر، كما صدرت أحكام أخرى تحل المشاكل المتوقّفة في العصور اللاحقة.

---

(١) سورة الغاشية: ١٧.

(٢) سورة الرحمن: ٧٢.

وما يجدر الإشـارة إليه بأنّ الـكل يعلم ـ من الحداثي وغيره ـ أنّ هناك أحداث كثيرة وقعت في عصـر النبي صلى الله عليه وآله لم يتعرّض لها القرآن، أو إن ذُكـر بعضهـا فلا يذكرها مفصّلاً، بعكـس بعض الموارد التي تـم تفصيلها، وهذا يعود إلى أهداف ومقاصد الوحي الإلهي، فتارةً يذكر لنا وقائع وأسماء وقبائل، وتارةً أخرى يذكر أحداث ويُعطيها طابع عام من دون ذِكر أشخاص بعينهم، ويكتفي بذِكر أوصافهم، حتى يُمكن تطبيقها على أمثالهم في كل زمان ومكان، كالتي تَحدّث عنها القرآن بوصف المؤمنين والكافرين والمنافقين ونحو ذلك.

وهكذا الحديث عن عظيم خلق السـموات والأرض والمجرّات التي هي ليسـت محدودة على الشـعوب العربية في عصر النزول، أو العـصر الحـالي، وهذا معنى خلـود القرآن، وأنه شـامل لكل زمان ومكان، وأنّ زمن ومكان نزوله مشمول أيضاً.

**إذن**: لا غرابـة في أن نـرى القـرآن يَتحدّث عـن إيلاف قريش، أو عـن أبي لهـب ونحوها من الحوادث والأعـراف الخاصة آنذاك، بل هي مصداقٌ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[1]، حيث إنّ أكثرها يحمل مفاهيم تصلح لأن تكون درسـاً في عصرنا الراهن.

(١) سورة إبراهيم: ٤.

**ثالثاً**: الذي يصرّح بأنّ الاستعانة بظاهرة الشعر والتمثيل لفهم الوحي من باب التقريب، وتارةً أخرى يلوح بأنّ الوحي هو نفس ما يتلقّاه الشعراء والعرفاء، ونحن نحاول مناقشة هذا القول من كِلا الجهتين:

**أ)** إن كان المراد بأنّ الوحيَ إلهامٌ، وهو نفس تجربة الشعراء والعرفاء، فإنّ هذه النظرية ليست نظرية جديدة، بل هي «نفس ما كان يقوله المشركون في مكة بشأن تفسيرهم لظاهرة القرآن، حيث كانوا يقولون: كما يخلق امرؤ القيس المعاني والألفاظ في ضوء الإلهام كذلك يصنع محمد، حيث يصوغ الألفاظ والمعاني... والقرآن الكريم ينقل هذهِ النظرية عنهم وينتقدها، كما قال تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ**﴾[1] وقال أيضاً: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ**﴾[2]، وأحياناً يفسّرون بطُرقٍ مختلفة تنتهي بأجمعها إلى غاية واحدة، وهي أنّ القرآن من بنان أفكار النبي، فيقولون حيناً: إنها أحلام ومنامات، وتارةً: إنه متقوّل على الله، وتارةً أخرى: إنه شاعر صاغ تصوراته في قالب القرآن، قال تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ**﴾[3]، وفي آية أخرى: ﴿**وَمَا**

(١) سورة الصافات: ٣٦.

(٢) سورة الطور: ٣٠.

(٣) سورة الحاقة: ٤١.

﴿عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾.[1] إذن: فقد صنّف المشركون النبي في عِداد الشعراء، وإنّ النظرية التي نناقشها هنا ليست سوى صدىً لِما كان يُردّده المشركون، وإن كان قد عُبّر عنها بكلمات أسمى، إلا أنّ منشئها واحد. وإذا أعرضنا عن ذلك نتساءل عن دليل هذهِ النظرية؟ هل هناك شاهد عليها؟ للأسف فإنّها عبارةٌ عن سلسلة من التصورات والمفاهيم غير المدعومة بدليل يثبتها، فلو كان القرآن في حقيقته مجرّد خيال شعري، وإن كان على مستوى أعلى، فما معنى تحديه ولو بالإتيان بسورة واحدة مثله؟ فأيّ شاعر تَحدّى الآخرين طوال حياته الشعرية وأعجزهم أن يأتوا بمثل قصائده إلى يوم القيامة؟ ».[2]

ب) إن كان المراد أنّ الاستعارة الشعرية تُساعد على توضيح وتقريب مسألة الوحي في الذهن، وأنّ النبي يستولي عليه نفس إحساس الشاعر، «فإنّ هذا الكلام يعني أنّ صاحب هذهِ النظرية يرى أنّ القرآن تجلّ لما يكمن في شخصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وهو ما يُصطلح عليه بالوحي النفسي، وإنّ أول من فسّر الوحي بشأن الأنبياء من خلال تجليّات الشخصية الباطنة هم القساوسة



(١) سورة يس: ٦٩.

(٢) حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص ٧٣ ـ ٧٤، الردّ الأول للشيخ جعفر السبحاني (بتصرّف).

والمستشرقون في بعثاتهم التبشيرية، وأكثر مَن أثار الغبار حول هذه المسألة مُستشرق يُدعى (درمنغهام)، حيثُ سعى إلى التعريف بمصادر القرآن، وأنّ منها التجليّات الشخصية الباطنية، وقد بيّن نظريته على النحو الآتي: لقد أدرك محمد بعقله الباطن ـ أو بعبارة أخرى عصرية: شخصيته الباطنية ـ خواء الشرك، ولكي يبلغ مقام النبوة جرّد نفسه لعبادة الله، وأخذ ينفرد في غار حراء مُتعبّداً حتى بلغ به الإيمان أعلى درجاته، واتّسعت آفاقه الفكرية، وتضاعفت بصيرته، حتى غدا جديراً بتحمّل أعباء النبوة وهداية الناس، فكان دائم التفكير حتى أيقن أنه ذلك النبي الذي اختاره الله لهداية الناس، وقد كان هذا الوعي يتراءى له وكأنه وحيٌ من السماء ينزل عليه، وأنّ ذلك الخطاب يبعثه الله إليه عن طريق جبرائيل. إنّ الذي يُميّز إحساس الشعراء عن إحساس الأنبياء عليهم السلام، هو ذلك الأمر الذي لم يعترفوا بموضوعيته، فإنّ مصدر إلهام الشعراء ينبع من داخلهم، في حين أنّ مصدر إلهام الأنبياء ينزل عليهم من الخارج. لذلك كان المشركون في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله؛ بسبب عدم قدرتهم على التمييز بين هذين النوعين من الإحساس، يتساءلون عن كيفية إمكان أن يُلهَم شخصٌ من خارجه ويُؤمر بهداية الناس؟ وقد عكس القرآن تفكيرهم هذا على النحو الآتي: ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ**

عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾[1].

لقد كانت للمناوئين في مواجهة الوحي المحمدي عبر التاريخ توجيهات وتصوّرات، إلا أنّ ماهية هذه التوجيهات والتفسيرات واحدة في جميع العصور، فالذي نشهده حالياً هو نفس التهم التي كان يطلقها أبو جهل وأبو سفيان، ولكن بأسلوب عصري بعد إلباسها ثوب التحقيق العلمي».[2]

***



(١) سورة يونس: ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦ (بتصّرف).

## المبحث الثاني

## نقد المباني التي اعتمدوا عليها

لكلٍ من الشخصيتين مبانٍ وأُسس انطلق منها للوصول إلى نظريته في بيان طبيعة النص القرآني وخصائصه، حيث إننا نجد اختلافاً جذرياً في المنهجية ـ كما في المطلب الأول والثاني من هذا المبحث ـ، وبالوقت نفسه اتفاقاً كلياً في التعامل مع النص القرآني كما في المطلب الثالث.

### المطلب الأول: المناهج النقدية لأبو زيد

#### الفرع الأول: تقرير المسألة

قدّم أبو زيد ثلاث مناهج نقدية، وطبّقها على النص القرآني، ألا وهي:

١ـ منهج تحليل الخطاب

٢ـ منهج النقد اللغوي

٣ـ منهج العلامات

**خلاصة المنهج الأول**: إنه رفض كون القرآن الكريم نصّاً موحداً، واعتبره مجموعة من الخطابات التي ذكرها النبي صلى الله عليه وآله طيلة فترة نزول الوحي، حيث يقول: «تحدثتُ عن القرآن في كتابي مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن بصفته نصاً، إلا أني حالياً انتقد هذا المفهوم بشدّة، فهو ليس نصاً، إنه خطاباتٌ».[1]

ولعل اعتباره هذا جاء لعدّة أسباب أهمها:

١ـ إذا لم نعتبر القرآن خطاباً، فسوف لا تُحلّ التعارضات الموجودة في القرآن ـ لأنه يرى احتواء القرآن على الكثير من التناقضات ـ، ولأجل حلّ تلك التناقضات لابدّ أن نذهب إلى كونه خطاباً قد وجّه لمخاطبين في فئات مختلفة ومتنوّعة، أي: أنّ كل موضوع من القرآن كان موجهاً لمخاطبين مُحدّدين يُخاطبهم بأسلوب مُعيّن. وبالتالي يُمكن لنا أن نطرحَ أسئلةً في تحليل هذا الخطاب لمعرفة من هو المخاطَب ومن هو المخاطِب وما هو الخطاب.[2]

٢ـ القول بأنه نصٌ، يعني أنّ في السورة الواحدة، وحدةً وبنيةً واحدةً، والحال أنّ في السورة الواحدة عدّة خطابات. على

(١) حوار محمد فرج مع نصر أبوزيد في جريدة البديل، نقلًا من رواق أبو زيد للحوارات: *https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/04/12*

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص٢٠٤-٢٣٣.

هذ الأساس فالقول أنّ النص القرآني مجموعة خطابات سيجعله مفهوماً بتحليله ونقده.

**خلاصة المنهج الثاني:** تبنّى أبو زيد منهج النقد الأدبي ومفاده: بما أنّ النص القرآني تجسَّد في اللغة الإنسانية، إذن يُمكن تحليله وتحويل دلالاته أيضاً، وركّز بذلك على مسألة السياق التي ستجعل المجال في النص واسعاً، بل مُتحرّراً من سلطة المعاني التي فُرضت عليه. وعدَّ أبو زيد هذا المنهج بالوحيد والطريق الأفضل في دراسة النص القرآني.

**خلاصة المنهج الثالث:** اعتمد أبو زيد على نظرية تعدّد المعاني بناءً على تعدّد مستويات الأفهام داخل إطار اللغة الواحدة، حيث استشهد بأقوال الفِرق الإسلامية في مسألة تعدّد المعاني والدلالات، لكنه توقّف وسلّط الضوء على رأي العرفاء في بيان منهج أو علم العلامات (السيمياء) في قولهم أنّ النص له ظاهر وله باطن، والتعامل معه يَرجع إلى القارئ أو المتلقّي.

## الفرع الثاني: النقد

بعد أن تبيّن لنا تقرير المناهج النقدية عند أبو زيد، نأتي لمناقشتها وتحليلها:

**أولاً:** فيما يتعلّق بمنهج تحليل الخطاب، والسؤال المطروح هل

القرآن نصٌ أم خطابٌ؟

في مقـام الجواب نُبيّن المحاذير بمسـألة أنّ القـرآن خطاباً وليس نصاً، ومنها:

١ـ اعتبـار القـرآن الكريم مجموعة خطابـات وليس نصاً إلهياً، يعنـي أنّ القـرآن خـاص بعصـر نزولـه، تَبعاً لنظريـة الخطابات في تحديد الخِطاب والمُخاطَب والمخاطِب.

٢ـ الاعتراف بوجود تناقضات في القرآن الكريم.

٣ـ تجزئة القرآن والسـورة الواحدة لعـدّة خطابات تُحاكي كل منها فئة مُعيّنة.

٤ـ نفي مسألة الناسخ والمنسوخ؛ لأنّ بعض الآيات المنسوخة سـتكون مُخاطبة فئة مُعيّنـة، والآيات الناسـخة تُخاطب فئة أخرى، فحينئذٍ لا وجود للناسخ والمنسوخ.

٥ـ سـتكون أحكامه ثابتة، ولا تسري لعصـرنا الحاضر، مثل: حُكم العبيد، والإماء وقطع يد السارق، ونحوها.

٦ـ عدم قدرة القرآن من أن يُزوّد البشـرية بالعقائد والسلوك والعِبر، بمعنى: خلوّه من مضامين تتعدّى نطاق التاريخ.

٧ـ التقليل من شـأنية وقدسـية القـرآن، في إلغـاء دور مؤلّف النص، ويأتي القارئ ليحييه. أو أنه خاضع لنقد البشر وتحليله.

لم يُراعِ أبو زيد كل هذه الاعتبارات، برفضه نصيّة القرآن الكريم، واعتباره مجرّد خطاب؛ ونحن نتساءل إن كان يؤمن بمكانة العقل فلماذا أهمل الآراء العقلية التي قدّمها علماء الكلام؟!

حيث تبنّى المفسِّرون مسألة نصيّة القرآن الكريم، وقالوا بِمُحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه؛ للوصول إلى فهمه ومعرفة مقاصده، وبالوقت نفسه سدّ الأبواب على من يُريد التلاعب بمداليله، وسلّطوا الضوء على الآيات التي قد يُتصور بالوهلة الأولى أنها مُتعارضة.[1] ولتقريب المسألة نضرب مثالاً في الآية (١١) من سورة الشورى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ والآية (١٠) من سورة الفتح: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾، فبناءً على نظرية أنّ القرآنَ خطابٌ، يترتب عدم وجود أيّ محذور في تجسيم الخالق سبحانه؛ لأنّ كل من هذه الآيات نزل في ظرف مُعيّنٍ، كما أنه يُخاطب فئة مُعيّنة. أما بناءً على القول بنصيّة القرآن، فإنّ الآية (١١) من سورة الشورى تكون من الآيات المُحكمات، وبالتالي نستطيع فهم الآية (١٠) من سورة الفتح وغيرها، التي تنفي جسمانية الإله العظيم الذي ليس كمثله شيء. وأنّ هذه اليد بمعنى القدرة، كأن يقول أحدهم: (إنّ المنطقة الفلانية في يدي) كناية عن أنّها تحت سيطرته

(١) راجع: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج١٤، ص٢٣٥.

ونفوذه.[1]

**إذن**: هي دعوى من غير دليل وأنه قد اشتبه، بل أخطأ في نظريته التي تسعى إلى فهم القرآن بشكل يتناسب مع العقل البشري المعاصر. فلا سلطوية للنص ـ بالمعنى السلبي الذي يفهمه أبو زيد ـ بتبنّي نصيّة القرآن، ولا يَعسر علينا أيضاً فهم الآيات، ولا وجود للتعارض فيها أبداً.[2] وكذلك أنّ آياته كما خاطبت السابقين فإنها تخاطب المعاصرين واللاحقين إلى يوم القيامة، وبذلك لا سبيل للوقوع في المحاذير التي تقدّم ذكرها.

**ثانياً**: تعامَلَ نصر حامد أبو زيد مع القرآن الكريم بالمنهج اللغوي، أي: خضوع النص للتحليل والنقد، وعدَّه المنهج الوحيد والسليم في فهم النص القرآني.



في الحقيقة هو وغيره[3] ممن اعتبر النص القرآني نصاً أدبياً، يرجع

---

(١) راجع: المصدر السابق.

(٢) كُتبت البحوث العديدة في نفي التعارض بين آيات القرآن الكريم، وللاطلاع أكثر يُمكن مراجعة: سامي عطا حسين، مقال: دعوى التعارض بين نصوص القرآن الكريم، مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية، ج١٤، ٢٠١٠م.

(٣) تأثّراً بأستاذه أمين الخولي الذي أشرف على رسالة دكتوراه قدّمها تلميذه محمد أحمد خلف الله عام ١٩٤٧م تحت عنوان: الفن القصصي في القرآن، حيث أثارت ضجة كبيرة في حينها، وعلى أثرها تم فصل الشيخ أمين الخولي من الجامعة. انظر: عبد الجبار الرفاعي، دعوة أمين الخولي للتجديد، ص٢٦؛ نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص١٦٢.

ذلـك إلى أنهـم سـاوَوا بينه وبين النص الشـعري من خـلال طريقته المميَّـزة حـين ترتيلـه وما له من تأثـير روحي، كما قـال: «من منطلق موضوعي علمي محايد تماماً، أليست النصوص الدينية ومنها القرآن نصوصـاً لغويـة ذات مبنى سرديـة وتمثيلية ـ قصصية وشـعرية ـ في المحـل الأول، وإذا كان الأمـر كذلـك فهـل هنـاك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبقة النص».[1]

إنّ وجهـة نظر أبـو زيد في تَبنّي هـذا المنهج بالتعامـل مع النص القرآني، سيفتح لنا الآفاق الواسعة في دلالات المعاني، فقسَّم سياقه إلى خارجـي، وهـو: فترة التنزيل ومـا يرتبط بالحـوادث والمواقف خلال فترة ٢٣ عاماً.

وداخـلي، حيث يعتـبره متعدّد الأجـزاء، أي: تركيـب وترهيب ووصف وسـجال، وتهديد ووعيـد، وأوامر ونواهي، بل يعتقد أنه قدّم في طرحه هذا منهج يخدم القارئ بشكل عام، وأنّ نظريته تخدم التفسير القرآني بشكل خاص.

وبنـاءً على هـذه الاعتبارات مضافـاً إلى إيمانه بأنّ القـرآن خطاباً وليس نصاً، اعتمد منهج النقد الأدبي (اللغوي).

في مقام الجواب، نحن نتساءل: هل غفل المفسّرون عن موضوع

---

(١) نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص٢٣٤.

السياق، ولم يعتبروه أصلاً مهماً في فهم المعنى؟! وهل قال أحدٌ منهم أنّ النص القرآني ليس نصاً لغوياً؟!

بِلا شك أنّ المفسّرين والمفكّرين الإسلاميين عدّوا النص القرآني نصاً لغوياً، ولم يقل أحدٌ أنّ القرآن عبارة عن رموزٍ وإشارات، بل إنه لغةٌ تحمل معاني، ولكن فهمه كما أراد الله وكما فهمه رسول الله صلى الله عليه وآله، يعتمد على المنهج الصحيح، فتارةً نجدهم يؤكّدون على ظاهر النص، وتارةً أخرى عدم خروجهم عن الدلالة الشرعية في كلماته حين الوقوف على بعض آياته التي لا يُمكن الأخذ بظاهرها ـ كما تقدّم في الآيات التي توهم التجسيم ـ.

أما في مسألة السياق، فلم يكن غائباً عنهم ابتداءً عند المتأخرين من المفسّرين وانتهاءً عند المعاصرين، بل شمل الأصوليين أيضاً[1].

**إذن**: اتّضح أنّ دلالة السياق مُعتبرةٌ في تفسير وفهم النص، ولم تغفله بحوث العلماء المعرفية، سواء كانت تفسيرية أو أصولية أو بلاغية وغيرها. أما ما قدمه أبو زيد فهو بعيدٌ عمّا يخدم القارئ والسامع المعاصر للنص القرآني، فما زال تفاعل السياق في إنتاج المعنى والدلالة قائماً، فالنص القرآني غنيٌ في بُنيته اللغوية، ولم

---

(١) راجع: عارف هنديجاني، علوم القرآن عند العلامة الطّباطبائي؛ راجع أيضاً: سعد العنزي، دلالة السياق عند الأصوليين، بحث بدرجة ماجستير، مرفوع على الموقع: -http://www.hamassa.com/wp

يستنفذ محتواه، فلا نحتاج إلى التعامل معه بأنه خطاب أو مقايسته بالشعر، حتى يكون قادراً على مخاطبة العصر كما يدّعي.

**ثالثاً**: لأجل الكشف عن مغزى النص القرآني، ذهب أبو زيد لمنهج السيميوطيقيا (العلامات)، وهو في الحقيقة يأتي في المرتبة الثالثة، أي: بعد القول بأنّ القرآن مجموعه خطابات، ومن ثمّ التعامل معه بمنهج النقد الأدبي، يأتي اعتماد منهج السيميائيات لِما له علاقه وربط بالتأويل أي: هو البوابة التي دخل منها أبو زيد إلى عالم التأويل.

حاول أبو زيد إسقاط هذا العلم الغربي ـ كما مرّ سابقاً[1] ـ على التراث العربي، ولاسيما النص القرآني بما يرتبط بوعي الإنسان المعاصر. كما أسّس ذلك في تعامله مع النص القرآني وتَبنّي فكرة تعدّد الدلالات.



من الواضح أنّ هذا الكلام سيجعل جميع الألفاظ في النص القرآني مجازية، وحينئذٍ سيكون كل شيء عباره عن علامة تَنقل المعنى من الدال إلى المدلول، وبذلك ستنتفي كل الاستعمالات الحقيقية، أو قل الانتقال من المعنى الظاهري في القرآن إلى المعنى الباطني بالاعتماد على المنهج الصوفي وبالتحديد ابن عربي، فيكون هذا النص مثالاً، يحمل معاني أخرى وتفاسير مُتعدّدة.

---

(١) راجع: الفصل الثاني، منهج العلامات (السيميائيات).

كما يلزم من ذلك شمول آيات الأحكام الثابتة؛ لتكون في ساحة تنوّع الأفهام وتعدّد مستويات القراءة عند المتلقّي، وهذا ما لا يرتضيه العقل قطعاً في نفي ظواهر القرآن بالخروج عن دلالاته الحقيقية، ونجعلها على حدٍ سواء مع الدلالات المجازية. وكل ذلك من أجل التأسيس لنظرية التأويل التي تبنّاها أبو زيد.

في حين أنّ العلماء قد أسّسوا القواعد الرصينة في التعامل مع النصوص باعتبار الحقيقة هي الأساس ـ كما تسمّى عند الأصوليين بأصالة الحقيقة ـ، ولا يحملون اللفظ إلى المعنى المجازي إلا فيما استعمل فيه، أي: حسب القرائن التي لا يُمكن الخروج عن الظاهر إلا بها. كالقرائن العقلية التي تجوّز لنا الانتقال إلى المعنى الظاهري ـ كما في ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ ـ إلى المعنى المجازي، لمخالفتها الدلالة الشرعية الثابتة في عقيدة المسلم.[1]



## المطلب الثاني: التعددية الدينية عند سروش

### الفرع الأول: تقرير المسألة

قدّم سروش نظريته في التعامل مع النص القرآني، حيث تتضمّن داخلها ثلاث مناهج ألا وهي:

(١) راجع: محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج١، الدلالة اللفظية، ص٦٧ وما بعدها.

١ ـ الشريعة والمعرفة الدينية

٢ ـ الذاتي والعرضي في الدين

٣ ـ التجربة الدينية

**خلاصه المنهج الأول**: أنه ميَّز بين الدين وبين المعرفة الدينية، وقال أنّ الدين لا وجود له إلا عند الله عزّ وجلّ، وأما المعرفة الدينية فهي مرآة للدين، وليست الدين نفسه، وأنها جهد إنساني لفهم الشريعة حالها حال أيّ من المعارف البشرية الأخرى، وأنها غير محصورة عند شخص واحد، وإنما هي مُيسّرة للجميع، كما يتسرب لها الخطأ والتناقض بعكس الدين نفسه. وأضاف أيضاً أنّ الدين صامت لا يتكلّم إلا أن يوجّه له الناس الأسئلة.

السؤال المطروح ماذا أراد سروش من هذا التفكيك؟

**الجواب**: أراد تأسيس منهج عام بالتعامل مع النصوص الدينية عامة، والقرآنية خاصة، بأنّ ما قدّمه العلماء من نتاج ما هو إلا فهم بشرى قابل للخطأ، وبما أنه كذلك فلا محذور في تقديم نظريته أو نظريات أخرى على مدى التاريخ، فلا شيء منها جميعاً مقدّس وإلهي.

وبما أنه يُؤمن ببشرية القرآن، وأنّ الوحي مُنزل بالمضمون على النبي، وهو صلى الله عليه وآله من صاغه بألفاظ تتناسب مع المُحيط العربي آنذاك، فإنه يدخل أيضاً في المعرفة الدينية وليست هي الدين نفسه.

**خلاصـه المنهـج الثاني**: بعـد أن ميَّز سروش بين الديـن والمعرفة الدينية، وأسّـس في أنها متاحة للجميع وتحمل الكثير من الأخطاء، قام بتفكيك تلك الشريعة وفهمها بما فيها القرآن على أنها تُقسَم إلى قسمين، فبعض مسائلها الدينية بمثابة المحتوى أو اللبّ، والبعض الآخر بمثابة الشـكل أو القشر. فاللبّ هو الذي يجب على المسـلم الاعتقاد به وسمّاه الذاتي، والقشر ما يُمكن أن يتبدّل ويلبس شكلاً آخرَ، وسمّاه العرضي.

وبـما أنّ الكثير مـن العرضيات ليس لهـا دورٌ في العصـر الحالي، فلابـدّ إذن مـن إيجـاد أمثال أخـرى تُناسـب كل عـصر، وليس في ذلـك محـذور مادامـت العرضيات تحمـل في داخلها الـذات (أي: روح الديـن ومعناه)، وإن لم يفعل ذلك المسـلمون فإنهم سـيقعون بمشاكل في ساحة التطبيق.

**خلاصه المنهاج الثالث**: هي نظرية بسط التجربة النبوية، ومفادها أنّ من يريد فهم نص مُعيّن فلابدّ أن يعتمد ويستند على مفروضات مُسـبقة، وهـذه المفروضات متنوّعـة بتنوّع الثقافـة والعلوم، وبيان مصداق هذه المفروضات التي تؤثّر في فهم النص تتكفّل بها نظرية بسط التجربة النبوية، ومن بين هذه المصاديق هو رأيه حول أحكام الشريعة، ومدى صلاحيتها لكل زمان ومكان.

ومـن منطلـق أنّ النبيﷺ هـو من صـاغ ألفاظ القـرآن بعد أن تلقّـى مضمـون الوحـي مـن الله تعـالى، إذن: هـو مـن شرّع وقنّن المسـائل الدينية في الأحكام الفقهيـة، وإذا كان ذلك فتلك القوانين والأحكام عادلة بتطبيقها في ذلك الزمان.

وبـما أنّ النبـي ظهـر في بيئـة مُعيّنة، فإنـه يتحرّك حسـب الثقافة الاجتماعية وبأدوات تُناسـب عصره. فكما كان يُقاتل بالسيف، فلا يُمكنه أن يتكلَّم مع الناس بأن يُقاتلوا بالمدافع والدبابات.

عـلى هذا الأسـاس فالأحكام الفقهية مؤقتـة، وترتبط بالمجتمع العـربي في صـدر الإسـلام والمجتمعـات المماثلـة لـه، إلا أن يثبـت بالدليل خلاف ذلك.

## الفرع الثاني: النقد



**أولاً**: بِـلا شـكّ أنّ مصدر الدين الأول هو القـرآن الكريم، كما أنّ السـنّة النبوية المطهرة هي المصدر الثاني للتشريع، والسنّة النبوية أما شارحة للقرآن أو مفصِّلة لمُجمله، أو مُقيِّدة لمُطلقه، أو مُخصِّصة لعامـه، أو مُبيِّنـة لمُبهمه، أو مُظهـره لأسراره[١]، فيشـكّلان مفهوم الدين الإسـلامي الـذي هو مجموعة تلـك المعتقـدات والتعليمات التـي أنزلهـا الله تعـالى على نبيـه لإخـراج البشرية مـن الظلمات إلى

(١) راجع: محمد باب العلوم، مصدر التشريع عند مذهب الجعفرية، ص٦٧ وما بعدها.

النور، سواء نصوص في القرآن أو في السنّة النبوية، وحتى السلوك العملي للنبي صلى الله عليه وآله وإقراراته أيضاً.

ومما لا شكّ فيه أيضاً أنّ الدين، غير فهم الدين، فالفرق كبير بين مفهـوم الدين وبين فهم الدين، ولا يُمكن الخلط بينهما، فالدين هو تعاليم الله عزّ وجلّ، والتدين هو فهم تلك التعاليم وتطبيقها؛ لذا فـإنّ فهم الدين ليس بالأمر الهين كما يظنه بعض الناس، بل هو أمرٌ صعبٌ وخطيرٌ أيضاً. من هذا المنطلق اهتم العلماء على مرّ العصور بوضع ضوابط وقواعد تُساعد في عملية فهم الدين، ولاسيما علماء أصـول الفقـه، كذلـك أنّ نصوص القرآن والسـنّة النبويـة القوليّة تضمّنت مستويات مختلفة في الدلالة، فمنها ما هو قطعي الدلالة لا يمكن أن يُفهم منها أكثر من وجهٍ واحد، ومنها ما هو ظني الدلالة، فيحمل المعنى بما يناسب البشر جميعاً في كل زمان ومكان.(1)

فـالأول منهـا ـ وهـو قطعي الدلالـة ـ كأصـول العقيـدة مثلاً، فهـي مُسـتقلة تماماً عن الفهـم البشري، أي: ليس لأحـدٍ أن يتأوّل في الفهـم، بل إنّ فهـم الناظر إليها مُطابق للمـراد الإلهي؛ لأنها كما أسـلفنا دلالات قطعيـة لا تحتمـل إلا وجـهٌ واحـد، وأنّ الفهم قد أصاب ذلك الوجه الوحيد، ومخالفتها يستوجب الإثم.(2)



---

(١) راجع: الفصل الأول، النص.

(٢) راجع: جعفر السبحاني، المبسوط في أُصول الفقه، ج٤، ص ٦٣٩ وما بعدها.

وأما الثاني ـ وهو ظني الدلالة ـ ، فهي مقاصد عامة؛ لذا اختلف الأصوليون في التعامل معها من حيث إنّ كل مجتهد فيها مُصيب، أي: حُكم الله في كل مجتهد ما ادّعى إليه اجتهاده، ويُسمّى هؤلاء بالمُصوّبة لقولهم: إنّ كل مجتهد مُصيب لحقيقة الدين ـ الواقع ـ باجتهاده، وذهب آخرون إلى التخطئة، أي: إنّ المجتهد الذي لا يُصيب مراد الله ففهمه خاطئ ولا يعتبر ديناً.(١)

وبِكلا الحالتين لابدّ من مراعاة الضوابط والقوانين في فهم الوحي ومدلولاته، حيث يُعرف بقرائن من قبيل أول الكلام، أو أوسطه، أو آخره، ونحوها.

على هذا يؤخذ على نظرية سروش في تفكيكه بين الدين وفهم الدين، وأنه لم يفصِّل إتاحة المعارف والعلوم البشرية الدينية بالنحو الذي فصّلناه، **بمعنى**: عندما أراد نزع القداسة من الفهم الديني وقال بسريان الخطأ فيه شمل الفهم المطابق للواقع ـ كما في الأحكام قطعية الدلالة ـ ، وأيضاً العامة والقابلة للاجتهاد بِكلا القولين المُخطّئة والمُصوّبة.

ويؤخذ عليه أيضاً ـ وهي كُبرى الخلاف ـ أنه اعتبر النص القرآني من ضمن الفهم البشري اعتماداً على اعتقاده المُسبق ببشرية



---

(١) راجع: المصدر السابق.

الوحي، وهي تفتقر للدليل كما تقدّم سابقاً.

ومن المؤاخذات عليه أيضاً القول بأنّ الشريعة صامتة ولا تتكلّم، إلا أن يوجّه لها الأسئلة، وأراد من ذلك أن يقول: إنّ النص الديني مُبهم، ولا يُمكن فهمه، إلا بطرح مجموعة تساؤلات وتوقعات وافتراضات، وهذه التساؤلات ستتبلور في تفاسير متنوّعة تَبعاً لتنوّع الأفهام، ولا يُمكن فهم الدين دون الاعتماد على أيّ توقع أو تساءل.

لم يوضّح مقصوده من هذه التساؤلات هل هي من داخل الدين، أو إنها من خارجه، أي: تابعة للمعرفة الدينية، وهي بتطبيقها مُتغيّرة ناتجه عن الفكر الإنساني وتطوّره؟!

فإن كانت من داخل الدين فقد تم الإجابة عليه سابقاً، وإن كانت من خارجه، فهل يُمكن أن نعدّ اختلاف القراءات والتفاسير دليلاً على إثبات إبهام القرآن! هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ في القرآن آيات مُحكمات واضحة وصريحة في بيان مراد المتكلّم، وفيه أيضاً آيات يُمكن الحصول على فهمٍ مُعتبر بناءً على فهم الظواهر المُستنِد إلى المصادر القطعية، كما أنّ هناك آيات مُجملة تحتاج إلى تساؤلات ومفروضات مُسبقة، **إذن**: لا يُمكن أن نصدرَ حكماً عاماً بكون الدين صامت إلا أن يوجّه له الأسئلة.

**ثانيـاً**: حـاول سروش بتفكيكه للدين إلى ذاتيـات وعرضيات، جعـل الدين غامضـاً، حيثُ لم يَذكـر تعريف الدين بشـكل جامع مانع، سوى إنه عرّف الشـريعة بأنها مجموعة من الأركان والأصول والفـروع المُنزلة عـلى النبيﷺ. ولم يذكر الفـرق بينها وبين الدين، كالذي ذكره العلّامة الطباطبائي وغيره من المفسّرين بأنّ «الشريعة هي الطريقة الممهِّدة لأمةٍ من الأمم، أو لنبي من الأنبياء الذين بُعثوا بها كشريعة نوح وشريعة إبراهيم وشريعة موسـى وشريعة عيسـى وشريعة محمدﷺ، والدين هو السنّة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمـم، فالشـريعة تقبل النسـخ دون الديـن بمعناه الوسـيع»[1]. **بمعنى**: أنّ الدين أعم من الشريعة.

عـلى هـذا الأسـاس يكـون الدين حلقـة عامـة ثابتـة وبداخلها الشريعـة وهـي الأحكام، وهـذه الأحكام تختلف حسـب ظروف الأمم، فشريعة موسـىعليه السلام تختلف عن شريعة عيسىعليه السلام، وشريعة عيسـى تختلف عن شريعة محمدﷺ، أما الدين فهو السنّة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم.



**إذن**: دعا الله سبحانه عباده لدين واحد وهو الإسلام، وحتى يصلوا

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، كلام في معنى الشريعة، والفرق بينها وبين الدين، ص٣٥٠.

إليه سلك بهم عدّة مسالك وسُنن حسب استعداد وظروف كل أمة.

بناءً على هذا يتّضح الخلط الذي وقع فيه سروش في تقسيمه للدين إلى ذاتي وعرضي من الرأس.

**بمعنى**: أن تقسيمه كان ناظراً إلى التعاليم، فقسَّم العقيدة مثلاً بأنها ذاتي، والفقه بأنه عرضي، في حين أنّ الدين نفسه ليس مجموع التعاليم فقط!! لكنه أراد أن يصل إلى إمكان رفع اليد عن بعض تلك التعاليم، أي: خلطَ بين ما هو تعاليمٌ داخل الدين، وبين ما هو خارجٌ عن التعاليم كالوحي والنبوة والمعاد، ونحوها.

من هنا نقف على تمييز سروش بين الذاتي والعرضي، فلو دقّقنا في العرضيات التي ذكرها، نجد أنّ الكثير منها ليست هي الدين، كاللغة العربية التي نزل بها القرآن، أو ذكره لبعض الشخصيات كأبي لهب وزوجته، أو ذكره لبعض أسماء المعارك ونحوها، حتى يقوم بتقسيمها وفرز هذه عن تلك.[1]

أما ذكره لذاتيات الدين، فقد ذكر ثلاثة فقط[2]، وعدّها روح

(١) راجع: بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، ص٣٧ـ٣٨.

(٢) الذاتيات هي: «١- إنّ الإنسان عبد وليس إلهياً (عقيدة) ٢- إنّ السعادة الأخروية أهم هدف للحياة لدى الإنسان وأهم غاية أخلاقية دينية (أخلاق) ٣- إنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفس أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية (فقه)». المصدر نفسه، ص٨٤-٨٥.

الدين ولبّه، وما سواها عرضيات أو قشرٌ لها، مُمكن أن تقع، ومُمكن أن تكون بشكل آخر.

من هذه الأمور الثلاثة: (أن الإنسانَ عبدٌ وليس إله) ونحن نوجّه له السؤال: هل العقائد من قبيل وجود الله تعالى ووحدانيته، ونبوة الأنبياء ليست من الذاتيات، حتى اقتصرت على هذا الأمر في مجال العقيدة؟!

لذا يتّضح الخلل والإخفاق في ما قدّمه سروش في نظرية تقسيم الدين إلى عرضي وذاتي، بدءاً من التعريف إلى النتائج.

فلم يكن تقسيمه سوى لإشاعة أنّ بعض الأحكام الفقهية أو أغلبها تُناسب عصر النزول، ولا تُناسب عصرنا الحالي، لكنه وقع في بيانه هذا في الكثير من التناقضات والإشكالات التي لم تجعل لنظريته مورداً للقبول، بل إنها جوبهت بالرفض من أصحاب العقول.

**ثالثاً**: من منطلق اعتقاد سروش بأنّ النبي صلى الله عليه وآله هو من صاغ ألفاظ القرآن بعد أن تلقّى نصوص الوحي من الله تعالى، فإنّ النبي هو من شرّع القوانين والأحكام، وبما أنّ النبي عاش ضمن بيئة مُعيّنة إذن تلك الأحكام عادلة في زمانه، وهي غير صالحة لزماننا.

ونحن نتساءل: إذا كان كل نبي يصل إلى عالم الحقيقة ـ حسب

نظريته بالوحي ـ بعد قطعه مرحلة الكشف، فلماذا اختلفت الشرائع، فشريعة موسى عليه السلام غير شريعة عيسى عليه السلام، وشريعة عيسى غير شريعة محمد صلى الله عليه وآله، والحال أنّ الحقيقة واحدة، أي: المفترض أن لا تختلف الشرائع، بل تكون واحدة؟!

لكنّ سروش قد حاول أخذ هذا الاختلاف بين الشرائع للقول ببشرية الوحي، أي: أنّ كل نبي بعد أن وصل إلى الحقيقة وفهمها وشاهدها قام هو بصياغتها على شكل قوانين حسب ما يناسب زمانه وثقافة المُحيط الذي يعيش فيه، ولم يذهب إلى أنّ الله تعالى أراد أن تختلف الشرائع، ولم يشرّع شريعةً واحدة، كما قال تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾[1] من باب حُكم الله تعالى بحسب المصالح والمفاسد في الأحكام المُنزلة لعباده حسب كل زمان؛ لأنّ الأزمنة مُتغيّرة، فإذا تغيّرت، يتغيّر التشريع تَبعاً لتغيّرها، وبما أنّ الله تعالى حكيم ـ ولم يُبيّن سروش معتقده بذلك ـ، فإنّ الشرائع تابعة لحكمه، أي: ليست مزاجية وتابعة لصياغة كل نبي حسب مُحيطه الذي يعيش فيه.

على هذا يكون النبي مُؤتمن بنقل الوحي والشريعة المُنزلة من الله

(١) سورة المائدة: ٤٨.

تعالى حسب كل أمةٍ في كل زمن، واختلافها لا يستدعي التلاعب أو تصرّف النبي بقوانين الله تعالى، وهذا ما أجمع عليه المسلمون، أما خلافه فيفتقرُ إلى الدليل، بل هي تخمينات ليست إلا.

كما أنّ هذه النظرية لا تزيد العقول علماً ومعرفةً، غير أنها تزرع التشكيك في قدره الله تعالى في إنزاله شرائع تُناسب المكان والزمان، ومن ثمَّ التشكيك بصدق النبي وأنه لا يتقوّل على الله، كما أثبتت الروايات أيضاً أنّ النبيﷺ قد فرّق بين ما يُشرّعه هو بعد تفويض الله عزّ وجلّ له، وبين ما يُنزله الله تعالى مباشرة، ومن هذا المنطلق مَيّز المسلمون النص القرآني من النص الروائي، وإلا لكانت على حدٍ سواء، وحينئذٍ يكون تفريق النبيﷺ لهما لغواً.

أما بخصوص ديمومتها وصلاحيتها لكل الأمكنة والأزمنة، فهذا يعتمد أيضاً على الإيمان بأنّ الله تعالى عندما ختم النبوة بمحمدﷺ ـ وهذا معتقد سروش أيضاً[1] ـ قد ختم الشرائع بشريعة الإسلام، وإذا كان ذلك، فلا يترك عباده من دون شريعة تُناسب كل العصور بعد عصر نزول القرآن.

**بمعنى آخر**: أنّ الله تعالى لا يتأثّر ببيئة خاصة وظروف مُعيّنة ينزل لهم شريعة تُنظّم حياة البشر، ويَعجز عن ديمومتها وصلاحيتها

---

(١) راجع: الفصل الثالث، النبوة.

لكل زمان ومكان.

لذا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «**حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة**»[1]، وبمقتضى هذا الخبر تكون الأحكام التي جاء بها النبي ـ المباشرة من الله تعالى بالنص القرآني وكذلك التي جاء بها بالنص الروائي ـ، شاملة لجميع البشر مع اختلاف الزمان والمكان إلى يوم القيامة.

## المطلب الثالث: الفلسفة التأويلية (الهرمنيوطيقا)

من منطلق الإنصاف العلمي والحُكم الموضوعي أننا لا نحكم بفساد المنهج دون أن نقوم بتحليله ومناقشته والنظر في تطبيقاته على موضوعٍ ما في القرآن أو في سورةٍ من سوره، ولا نطلق الأحكام التعميمية والإطلاقية على بطلان النظرية دون فهمها، ومن ثمَّ نقدها؛ لذا نضعها على طاولة التحليل والمناقشة أولاً.



### الفرع الأول: أوجه الاتفاق

١ـ يتفقان على نقد العملية التفسيرية التي بدأت عند القدماء.

٢ـ يتفقان على أنّ التفسير لا ينسجم مع الحياة المعاصرة.

٣ـ يتفقان على أنّ التفسير يعتمد على فهم الأولين، وفهمهم لا يتناسب مع عصر الحداثة.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ج١ ص٥٨.

٤ـ يتفقان على ترجيح التأويل على التفسير، وتقديمه كمنهجٍ وحيدٍ وسليمٍ في التعامل مع النص القرآني، بل ضروري له.

٥ـ يتفقان على نسف التفاسير القديمة، بما فيها تفسير النبي والأئمة والصحابة.

٦ـ يتفقان على اعتبار الهرمنيوطيقا أساساً في تأويل النصوص.

٧ـ يتفقان على عدم التصريح باستخدامهم النظريات الغربية، وإسقاطها على النص القرآني.

٨ـ يتفقان على ضرورة إعادة دراسة التراث والدين والوحي والتخلي عن الإيمان القديم، بل حتى الإله القديم، انسجاماً مع تطور الإنسان في العصور الحديثة.



## الفرع الثاني: أوجه الافتراق

وإن كانا لا يختلفان من حيث النتائج إلا أنهما افترقا من حيث صياغة المبنى والمنطلق الذي اعتمدا عليه، ويُمكن تلخيص نقاط الافتراق كما يلي:

١ـ سلّط أبو زيد الضوء على علاقة (النص والمؤلّف والمفسّر) التي لا تُحلّ إلا بالهرمنيوطيقا؛ لأنّ التفسير المأثور يتجاهل دور المفسِّر لحساب النص، بينما التأويل لا يتجاهله، بل يُعطيه فرصة يُحيى بها النص، ولا يركِّز على مصدر النص وقائله.

٢ـ سلّط سروش الضوء على أقسام الهرمنيوطيقا؛ ليتبنّى القسم الثاني منها وهو منهج التفكيك (تفكيك الدين).

٣ـ يربط أبو زيد مبناه التطبيقي للهرمنيوطيقا بمنهج تحليل الخطاب، أي: أنه يحوّل النص القرآني إلى خطاب؛ ليتم تحليل دلالاته والكشف عن معانيه، بل حتى نقده باعتباره نص أدبي بحسب منهج النقد الأدبي، وكذا الربط بمنهج العلامات (السيمياء)؛ لإبراز دلالات النص المُضمَرة فضلاً عن المُعلَنة.

٤ـ يربط سروش مبناه التطبيقي للهرمنيوطيقا بمنهج التعدّدية الدينية، وتحديداً بالذاتي والعرضي من خلال تمزيق الحُجب وإزالة القشور وهي العرضيات؛ للوصول إلى اللبّ وهو ذات الدين وروحه.



### الفرع الثالث: النقد

كي يتحقّق فهم القرآن بحسب الظروف الزمانية التي يعيشها المُفسِّر، استخدم كلاهما الهرمنيوطيقا؛ لطرح نظريتيهما في ساحة التطبيق على بعض السور والآيات المتفرّقة[1]، ولنا على منهج الهرمنيوطيقا أو الفلسفة التأويلية عدّة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: أنهما اتفقا على نقد العملية التفسيرية عند

---

(١) مرّ في الفصلين السابقين وتحديداً في المبحثين التطبيقيين منهما.

القدماء وترجيح التأويل (الهرمنيوطيقا) عليها، وهي محاولة منهما وبِلا شك لنزع القداسة من الفهم البشري لدى المفسّرين، وقد تحدّثنا سابقاً على أننا متفقون أنّ الفهم الديني عند العلماء غير الدين، لكن ما يُؤشَّر هنا على نسفهما للعملية التفسيرية عدّة أمور:

١ـ وضعَ العلماء من المفسّرين عدّة شروط وقواعد لمفسِّري القرآن، ولم يجعلوا الباب مفتوحاً لمن هبّ ودبّ أن يُخضِع النص القرآني للأهواء أو التعصبات. وهذا لم نلحظه في منهج الهرمنيوطيقا لفهم النص القرآني لا من بعيد ولا من قريب، بل اكتفيا بتأسيس النظرية والدفاع عنها، وما مُلئت به سطور كتبهم ومقالاتهم أو حتى في حواراتهم ولقاءاتهم هي مرحلة تَبنّي النظرية والدفاع عنها، أو قل إقناع السامع بها لا أكثر.



٢ـ أنهما انتقدا بعض المسائل عند المفسِّرين، ولم يُبيّنا فساد منهجهم بالعموم. ونحن نتساءل هل أنّ جميع العملية التفسيرية برمتها غير صالحة لتلبية متطلبات العصر؟! وهما قد اعترفا بأنّ دلالات الآيات مُتعدّدة وهو دليل شمولية القرآن ليفهمه أهل كل عصر.

فهل أنّ التفسير لم يُحقّق ولا وجه واحد من هذه الدلالات على أقل تقدير؟! ولو من باب بيان اللفظ ومعناه، كما في مختصرات التفسير؟! **والجواب**: الفائدة مُتحقّقة بأقل التقادير، إن لم يكن

أكثر. أما انتقادهما كان لتفسير بعض الآيات لا جميعها. وهذا ما تم إغماض العين عنه وعدم الاعتراف به ولو من باب الأمانة العلمية.

٣ـ إننا لا نعلم هل أنّ نسفَ العملية التفسيرية هو نسفٌ لفهم العلماء الأفاضل الذين ساروا عليه من عهد الصحابة إلى يومنا هذا، حيث قالوا عن هذا العلم: «أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن...، فصناعة التفسير قد حازت الشرف من الجهات الثلاث: أمّا من جهة الموضوع: فلأنّ موضوعه كلام الله تعالى الذي هو ينبوع كلّ حكمة، ومعدن كلّ فضيلة، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، لا يَخلق على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه. وأمّا من جهة الغرض: فلأنّ الغرض منه هو الاعتصام بالعروة الوثقى، والوصول إلى السعادة الحقيقيّة التي لا تفنى. وأما من جهة شدة الحاجة: فلأنّ كلّ كمال دينيّ أو دنيويّ، عاجليّ أو آجلي، مُفتقر إلى العلوم الشرعيّة والمعارف الدينية؛ وهي متوقّفة على العلم بكتاب الله تعالى».[1]

أم هو نسفٌ لفهم النبي الأكرم والأئمة عليهم السلام، لأنهما اعتبرا أنّ القرآن من صياغة النبي، حيث قال أبو زيد: «النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي: مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ، تحوّل من كونه

(١) عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٤٣٢-٤٣٣.

نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً)».[1] حتى على هذا الفرض، فلا يُقاس فهم النبي مع سائر البشر؛ لأنّ الوحي الذي تلقّاه من سنخ العلم الحضوري لا الحصولي[2]، فكيف يُريدا أن نقبل بفهمهما مقابل ذلك الفهم!!

٤ـ صوّرا لنا أنّ نتاج العملية التفسيرية واحدٌ، وبالتالي لا ينسجم مع الحياة المعاصرة! في حين أنّ الأمة الإسلامية كما أنها مُكلَّفة بأن تقرأ القرآن، مكلَّفة أيضاً بفهمه والعمل به، لذلك لم تكتفِ بتفسيرٍ واحدٍ أو بعالمٍ واحد يستخرج لها الأحكام، بل الكلُ يعلم قد تفرّغ نخبة من العلماء على مرّ العصور والأجيال لدراسة القرآن الكريم وعلومه المتنوّعة، فأنتجوا لنا تفاسير متنوّعة أيضاً منها الروائي، ومنها الفلسفي، ومنها الباطني، ونحوها. وكل ذلك لعلمنا أنّ ما فيه من المعاني السِعة التي لا يستطيع مُفسّرٌ أن يُحيط بها، ولا ما فيه من الأحكام الشمولية أن يستوعبها عالمٌ، وكانت النتيجة بروز تراث تفسيري يُخاطب جميع المستويات والعقول.



---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٠٠.

(٢) العلم الحصولي: هو المعلومات التي يكتسبها العقل يعني صور. العلم الحضوري: هو المعلومات الحاضرة بنفسها لدى القلب، فعبّر عنه القرآن الكريم: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ [الكهف: ٦٥]. راجع: منير الخباز:

*https://www.almoneer.org/index.php?act=av&action=view&id=1356*

٥ـ اتفقا على أنّ التفسير يعتمد على فهم الأولين، وبالتالي فهمهم لا يناسب عصر الحداثة، والمعلوم أنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أو الصحابة والتابعين كانوا مُفسِّرين للناسِ ما يحتاجون إلى تفسيره، فلا يوجد لهم كتاب تفسيري مستقل، لأنّ أكثر الناس كانوا لا يحتاجون إلى التفسير؛ لسليقتهم العربية وكذا معرفتهم أسباب نزول الآيات، بل مشاهدتهم لمراحل الدعوة، لكن بعد كثرة الأمصار وتعدّد المدارس أفنى العلماء أعمارهم وبذلوا ما في وسعهم في خدمة كتاب الله تعالى. فلا يختلف اثنان أنّ أعلم الناس بتفسير القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هم الذين أخذوا منه، لذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**سلونِي عن كتاب الله فوالله ما نزلت آيةٌ من كتاب الله إلا وقد أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وآله وعلَّمَني تأويلها فقال ابن الكَوَّاء فما كان ينزِل عليه وأنت غائِبٌ فقال عليه السلام: بلَى يَحفَظُ عليَّ ما غِبتُ عنهُ فإذا قَدِمتُ عليه قال لي [يا عِلي] أنزلَ الله بعدك كذا وكذا فيُقرِئُنِيه وتأويلُه كذا وكذا فيُعَلِّمُنِيه**».[1]

من هنا نفصّل الإشكال:

أ) أنه موجّه لطبقة العلماء ما بعد الصحابة والتابعين.

ب) أنه موجّه لكِلا الطبقتين (الصحابة وما بعدهم).

---

(١) سليم بن قيس الهلالي، كتاب سليم، ج٢، ص٨٠٢.

إن كان الأول، فلا يلزم الإشكال؛ للاعتراف بطبقة كانت أعلم من غيرهم من البشر بتفسير القرآن، وبالتالي نرجع إليها في كل زمان ومكان؛ لأنها تُفصِّل لنا سبب النزول وبيان الحُكم الشرعي، أو قل تُبيّن لنا السياق التاريخي للآية.

وإن كان الثاني، أي: أنّ فهم كِلا الطبقتين لا يناسب مع عصر الحداثة، فهنا له شقين أيضاً. **الأول**: إن كان فهم النبي والأئمة من بعده لا يتناسب مع عصر الحداثة، فهذا تم الإجابة عنه بالنقطة رقم ٣. **الثاني**: إن كان فهم الأولين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم العلماء لا يتناسب مع عصر الحداثة، فهذا إشكال لا ينطبق على جميع الآيات القرآنية، لأنّ فيها من المفاهيم العامة كالتي تختص بالتوحيد والمعاد ونحوها، كما فيها من الآيات المتشابهة.



أما إن حصرنا الإشكال باجتهاد العلماء من المفسِّرين في بيان مقصود الآيات المتشابهة فهذا يرجع إلى تطبيق القواعد والضوابط التي لابدّ أن يتحلّى بها المفسِّر. وإن تنزّلنا بثبوت الإشكال هنا فهو لا ينطبق على جميع ما قدّمه الأولون بأنه لا يتناسب مع عصر الحداثة.

**الملاحظة الثانية**: اتفقا على ترجيح التأويل (الهرمنيوطيقا) على التفسير، وتقديمه كمنهج وحيد وسليم، بل عدّوه ضروري لفهم النص القرآني.

ذكرنا سابقاً[١] أنّ النصوص القرآنية منها ما هو قطعي الدلالة، فلا يحتمل التأويل، ومنها ظني الدلالة يحتمل التأويل، وعلى هذا الأساس في النصوص التي لا يحتمل التأويل فلا وجه لترجيحه على التفسير، بل بما أنّ التفسير **لغة** هو: «**إظهار المعنى المعقول، والتفسير قد يُقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها**»[٢]، واصطلاحاً هو: «**بيان معنى الآيات والكشف عن مداليلها**».[٣] **والتأويل** لغة: «**تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلا ببيان غير لفظه**»[٤]، واصطلاحاً: «**وَرَدَت أقوالٌ كثيرة في معنى التأويل، فمنهم من قال: هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ، ومنهم من قال: هو معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا الله تعالى، ومنهم من قال: إنّه ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ، بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام**».[٥] **ولسنا بصدد إيراد أكثر من هذه الأقوال، أو مناقشتها، فمن أراد ذلك عليه الرجوع إلى المصادر ولا سيما ما أورده العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره**.[٦]

---

(١) راجع: الفصل الأول، النص.

(٢) حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٤١.

(٤) خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج٨، ص ٣٦٨.

(٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٥١.

(٦) انظر: المصدر نفسه.

فالتفسير إذن من يتكفَّل بيان المعنى دون تأويل الدلالة. أما في الآيات التي تحتمل التأويل، بل لابدّ منه في بعضها، كالآيات التي يُفهم من ظاهرها التجسيم، فنحن وإياهم متفقون على تأويلها، لكن ما نختلف به هو شخص المؤوِّل، فقد وردت عدّة آراء في ذلك نذكرها باختصار: «الأوّل: يرى انحصار ذلك بأهل العصمة عليهم السلام. الثاني: يرى تعدّيه إلى خواصّهم المباشرين لا غير. الثالث: يرى تعدّيه إلى الخواص من أتباعهم، ومن ورثتهم من العلماء الواقفين على علومهم، وإن لم يلتقوا بهم عياناً».[1]

الخلاصة: أنّ التفسير هو كشف الإبهام عن الآيات، أما التأويل فهو بيان الكلام الذي يختلف معانيه ولا يصح إلا بيان غير لفظه، فلا وجه لترجيح التأويل مُطلقاً على التفسير، أو عدّه المنهج الوحيد في فهم النص، بل كلٌّ منهما له دوره ووظيفته التي لا يُستغنى عنها، وفي حال لابدّية التأويل في بعض الآيات، فهناك صفاتٌ خاصة للمؤوِّل، كما تقدّم.

**الملاحظة الثالثة:** إنهما اتفقا على اعتبار الهرمنيوطيقا أساساً في تأويل النص القرآني بعد أن عرفنا معنى التأويل لغة واصطلاحاً،

(١) من القائلين بالقول الثالث هو الشيخ معرفة رحمه الله مؤيداً هذا الرأي: الراسخون في العلم هم من عرفوا من قواعد الدين وأُسسها المكينة، ودرسوا من واقع الشريعة مبانيها القويمة، انظر: محمد هادي المعرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، ص٢٩.

بغض النظر عن الآراء في تحديد شخصية المؤوِّل، فإننا لا نجد معنى الهرمنيوطيقا عند كِلا الشخصيتين مُنطبقاً على معنى التأويل ولو في معناه اللغوي، فأبو زيد يرى الهرمنيوطيقا منهج يهتم بعلاقة المفسِّر بالنص، وأنّ التأويل لا يتجاهل دور المفسِّر بعكس التفسير[1]، وأراد بذلك أن يجعل السلطة للمفسِّر لا للنص، وعدَّ التركيز على النص وقائله إهدار لطبيعة ووظيفة النص. أما سروش فالهرمنيوطيقا عنده هي تفكيك الدين من أجل عبور ميتافيزيقيته[2].

ونلاحظ أنّ كليهما لم يُبيّن من هو الذي يضع لنا الحقائق الجديدة التي تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان؟!

**الملاحظة الرابعة**: لم يُصرّح كل من الشخصيتين أنه استخدم النظرية الغربية وقام بِجرّها إلى النص القرآني، فقد تقدّم في نشوء الهرمنيوطيقا بأنها اقترنت بقراءة النص المقدّس، ونحن نتساءل هل من الضروري أن نتَّبع خُطى اليهود والنصارى في تعاملهم مع كتبهم؟! كذلك هل أنّ الهرمنيوطيقا عندما تعاملت مع نصوصهم المقدّسة، قد وضّحت المعنى الحقيقي أم انحرفت به بعيداً؟!

أوضحنا سابقاً[3] أنّ رحلة الهرمنيوطيقا ركّزت بالأساس على



---

(١) راجع: الفصل الثاني، التعامل مع النص بالهرمنيوطيقا.

(٢) راجع: الفصل الثالث، النمط المختار من التأويلية.

(٣) راجع: الفصل الثاني، الفرع الثاني؛ كذلك الفصل الثالث، المطلب الثالث.

المتلقّي لا على المتكلّم، فإذا كان محور النص القرآني هو الله فإنهم جعلوا الإنسان نقطة الاهتمام والمنطلق الذي أدّى بهذا المسار إعلان موت المؤلّف، وإلغاء مقاصد المتكلّم ليحلّ محلها فهم القارئ، وبذلك ستتعدّد الدلالات بتعدّد القرّاء للنص الواحد، وكأنهم أحدثوا خصوصية نزاع بين النص والقارئ، وذلك لإضفاء سلطة القارئ على النص القرآني وهو مصدر الشريعة، وهذا ما لا يقبله عاقل.

فإذا كانت الهرمنيوطيقا قد انطلقت من دائرة الغرب من مبدأ الرغبة في فهم النصوص الدينية وحتى في امتدادها للنصوص الأدبية، فإنّ نقلها إلى دائرة النص القرآني جعلها تصطدم بعوائق معرفية كثيرة، وكشفت عن قصورها في بيان الوجه الحقيقي للنص ووظيفته، تحت ذريعة تقديم قراءة تواكب روح العصر.

***

# الخاتمة

القـرآن الكريم هـو الكتاب السـماويّ المقدّس لدى المسـلمين، والمصدر الأول للتشــريع، وقد أُوحيَ للنبـيّ محمدﷺ، تارةً يُلقيه جبرائيلعليه السلام على مسـامع النبيﷺ، وتارةً يأتي الوحي مباشرةً وبِلا واسطة، خلال فترة نُبُوَّته التي دامت (٢٣) سنة.

كما يتّفق المسـلمون بجميع مذاهبهم على أنّه كلام الله بمضمونه وألفاظه، وأنّه من المعاجز الأساسـية التي أتى بها الرسـول الأكرم محمـدﷺ، أما مـن قال أنـه معنى مـن الله، ولفظه مـن النبي (أي: بشـريٌّ ومنتَّجٌ ثقافيٌّ) فهو قولٌ في غاية الندرة، ولم يعتنِ به أحد.

اسـتخدام كِلا الشـخصيتين مناهـج غربيـة جاهزة، ثـمّ حاولا ربطها ببعض، ومن ثمَّ دمجِها بمفهوم الدين بصورة تجميلية باختيار عبـارات مختلفـة تنظـر لزاويـة واحـدة ألا وهـي نقد الديـن ونزع القداسة منه، كاختيار سروش لمصطلحَي القبض والبسط من قوله تعالى: ﴿**وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ**﴾[١]، وجعلهما عنواناً لمنهجيته.

---

(١) سورة البقرة: ٢٤٥.

ومن جهة أخرى أنّ تناقضات وتباينات المناهج التي أدلوا دلوهما بهـا، تدلّ على عدم انسـجام النتائج التطبيقيـة أو بيان المصاديق، مما يَعكسُ سـطحية تلك المناهج وهشاشـتها حين تطبيقها على النص القـرآني، فيُمكن لنا أن نصف تلك النظريات بأنها كتابات إعلامية خاليـة مـن الأدلّة المُعتـبرة، وبطبيعة الحال انتهى البحـث إلى نتائج وتوصيات.

## أولاً: النتائج

تَوصّلنـا في نهاية هذه الدراسـة إلى عـدّة نتائج توضّح موقف أبو زيـد وعبد الكريم سروش في تعاملهما مع النص القرآني، وقراءتهما لطبيعتـه وخصائصـه، ومـن أبـرز النتائـج التي خرجنا بهـا في هذا البحث ما يلي:

١ـ إنّ حقيقـة الوحـي الهـيٌّ بإجمـاع المسـلمين، تـارةً يُلقيـه جبرائيل عليه السلام على مسـامع النبي صلى الله عليه وآله، وتارةً يأتي الوحي مباشرةً وبِلا واسـطة، كـما أنّ هذا الوحـي الإلهـي بألفاظه ومعانيه مـن عند الله عزّوجلّ، ودلّت على ذلك الأخبار الكثيرة.

٢ـ تاريخيـة القـرآن عنـد الحداثويـين بشـكل عـام تعنـي بناء دلالات جديـدة ـ تلبـي حاجـات المجتمع وتتناسـب مـع التطور

الفكري البشري في عصر الحداثة ـ، أي: أنّ النص يحتمل معاني لا حدود لها.

٣ـ النص القرآني عند أبو زيد وعبد الكريم سروش نصٌ تاريخيٌ مرتبطٌ بزمان ومكان مُعيّن، أي: مُرتبط ارتباط وثيق بالواقع والبيئة التي نزل بها، فمن خلال الواقع تكوّن النص، حيث تأثّر بثقافته ولغته، وبناءً على هذا ذهبوا إلى أنّ معانيه صالحة لذاك الزمان، وليست صالحة لغيره.

٤ـ النبوة عند أبو زيد تعتمد على قوة المخيّلة، وبذلك يشترك النبي مع جميع البشر، حيث يُمكنهم الوصول إلى الحقائق عن طريق مخيلتهم، ولكن الفرق بينهم يكمن في الدرجة، فدرجة النبي أقوى من غيره في المخيّلة.

٥ـ دعوة التحرّر من سلطة النص عند أبو زيد ومن مرجعيته أيضاً، لا تتعارض مع النص الديني، وبعكس ذلك سيبقى العقل والفكر مُقيّداً بسلطة النص.

٦ـ فسّر أبو زيد النبوة بأنها تعتد على قوة المخيلة، وفسّرها سروش بأنها تعتمد على قوة الكشف، حيث يلزم من كِلا القولين محاذيرٌ كثيرةٌ، منها: استطاعة كل نبي أو عارف أو شاعر أن يدّعي امتلاكه الدرجة الأعلى والأقوى في الخيال أو الكشف، ويستلزم

منها: نسف النبوة الإلهية المصطفاة لعباد مُختارين وخاصين بها، ومنها: عدم امتلاك النبي لأيّ إعجاز يواجه به المنكرين، وغيرها من المحاذير التي تجعل مقام النبوة أقل مكانةً ومقاماً.

٧ـ ينتهي الوحي عند أبو زيد وعبد الكريم سروش إلى أنّ معناه من الله وصياغة ألفاظه من النبي، ويستلزم من ذلك محاذير كثيرة، منها: تكذيب النبي صلى الله عليه وآله، ومنها: التشكيك بقدرة الله تعالى على إنزاله لفظاً ومعنىً مباشرة، ومنها: يجعل القرآن تحت علامة الاستفهام من ناحية قدسيته، ومنها: احتمالية تطرق الخطأ إليه، ومنها: نفي الإعجاز عنه، وغيرها.

٨ـ يرى أبو زيد أنّ القرآن الكريم مجموعة خطابات وليس نصاً، لأنّ النص له بُنية واحدة في السورة الواحدة، كما أنّ القول بأنه نصٌ يعني أنه مُحكمٌ، فلا يُمكن فهمه وتحليله، كذلك القول بأنه خطابٌ سيرفع التناقضات الكثيرة فيه.

٩ـ يُقسّم سروش الدين إلى ذاتي وهو اللبّ أو روح الدين، والعرضي وهو الشكل أو القشر لذلك اللبّ، ثمّ بعد التمييز بينهما يصل إلى أنّ العرضيات ليس لها دوراً في العصر الحالي، ولابدّ من إيجاد أمثال أخرى تتناسب مع هذا العصر، وإلا سيقع المسلمون بمشاكل كبيرة في ساحة التطبيق، كذلك أنّ المسلم يكون مُسلماً

إذا التـزم بذات الدين كالعقائد. أما في كيفية اسـتخراج ذات ولبّ الدين والكشـف عن جوهره يكمن في إزالة القشور (العرضيات) من خلال تفكيك الجسد التاريخي للدين.

١٠ـ رجّـح كِلا الشـخصيتان التأويـل (الهرمنيوطيقـا) عـلى التفسير، بعد نقد العملية التفسيرية، واعتبار الهرمنيوطيقا الأساس في فهـم النص كما تحقّق فهم القرآن حسـب الظروف التي يعيشـها المفسّر، ونحن نرى أنه لا وجه لترجيح التأويل على التفسير مُطلقاً، لأنّ بعـض النصوص القرآنية لا تحتمل التأويل ـ قطعية الدلالة ـ، والبعض الآخر لابدّ من تأويلها كالتي يُفهم من ظاهرها التجسيم.

١١ـ أثبتت المبـاني التي اعتمدها كل من أبو زيد وعبد الكريم سروش، وكـذا المناهـج التي سـاروا عليها في تعاملهـم مع النص القـرآني، قصورهـا؛ لخلوها مـن الدليل العلمي مـن جهة ـ لأنها لم تصمد أمام المنهجية الإسـلامية الصحيحة في فهم القرآن الكريم ـ، ولكونها تحمل التناقضات، وعدم الانسـجام في النتائج التطبيقية على النص القرآني من جهة أخرى، كما أنها تدعو للتشكيك بعقيدة المسـلمين في تعاملهم مع المرجع الأول لهم؛ كونه المصدر الإلهي في تنظيم حياتهم سابقاً وحاضراً ومستقبلاً.

## ثانياً: التوصيات

في الختام انتهى البحث إلى بعض التوصيات التي نرى أهميتها، وهي كالتالي:

١ـ ترجمة الأعمال الحديثة التي ألّفها المهتمون بالدراسات النقدية، وخصوصاً فلسفات التأويل؛ لأنّ الكثير من هذه الدراسات إما بشكل ردود وأجوبة بلغات مختلفة وأبرزها الفارسية، وأما دراسات نقدية تستمد نقدها من الأطروحات الغربية المعاصرة، حيثُ يصعب وصولها ليد الناقد، مما يوقعه في إشكالية عدم معرفة جذور هذه الأفكار ومراحلها الفكرية.

٢ـ القيام بدراساتٍ مُستفيضةٍ في فهم النص القرآني عند الحداثويين البارزين كالجابري ومحمد شحرور وحسن حنفي وآركون وغيرهم؛ لوقوف الدارسين والمتخصّصين في مجال تفسير وعلوم القرآن على أفكارهم وتحليلها ومن ثمَّ نقدها.

٣ـ أوصي طلبة الدراسات العليا في كافة الجامعات، ولا سيما جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية أن تُؤسّس مشروع يَعنى بالدراسات الحداثوية، وتقديم رؤية واضحة في بيان نقاط الالتقاء والافتراق بينها وبين نظرية التفسير الإسلامي، ابتداءً من مصدر القرآن وانتهاءً بتعدّد دلالاته وتأويله.

# المصادر والمراجع



• القرآن الكريم.

١ـ ابـن دريـد، محمد بن الحسـن، جمهرة اللغة، النـاشر: دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٩٨٨م.

٢ـ ابـن فارس، أحمد بن فـارس، معجم مقاييس اللغة، الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، د. ط، ١٤٢٩هـ.

٣ـ ابـن فهد الحـلي، أحمد بن محمد، عدة الداعي ونجاح السـاعي، الناشر: دار الكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧ ق.

٤ـ ابـن منظور، محمد بن مكرم، لسـان العـرب، الناشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٥ـ أبـو زيـد، نـصر حامـد، إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويل، الناشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٧م.

٦ـ أبـو زيد، نصر حامد، الإمام الشـافعي وتأسـيس الأيدليوجية الوسطية، الناشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٧م.

٧ـ أبـو زيـد، نصر حامـد، التجديـد والتحريم والتأويـل، الناشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٧ م.

٨ـ أبـو زيـد، نصر حامد، الخطاب والتأويـل، الناشر، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠١٧م.

٩ـ أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، الناشر، مؤمنون بلا حدود للنشـر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠١٧م.

١٠ـ أبـو زيـد، نصر حامد، فلسـفة التأويل، النـاشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٧م.

١١ـ أبـو زيـد، نصر حامـد، مفهوم النـص، النـاشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٧م.

١٢ـ أبـو زيد، نصر حامد، نقد الخطـاب الديني، الناشر: مؤمنون بلا حدود، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٧م.

١٣ـ أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الناشر: دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط١ ذ، ٢٠٠١م.

١٤ـ الأزهـري، محمد بن أحمـد، تهذيب اللغة، النـاشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢١هـ.

١٥ـ الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الناشر: دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٢هـ.

١٦ـ آل ياسـين، جعفـر، الفـارابي حدوده ورسـومه، الناشر: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٧ـ الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني، الناشر، دار احياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط ١، د. ت.

١٨ـ أمين، محمد حسين، المستشرقون والقرآن الكريم، الناشر: دار الأمل، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.

١٩ـ باب العلوم، محمد، مصدر التشريع عند مذهب الجعفرية، الناشر: ستارة، ط١، ١٤٢٩هـ.

٢٠ـ بابتي، عزيزة فوال، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٢١ـ بارة، عبد الغني، الهرمنيوطيقا والفلسفة، الناشر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨ م.



٢٢ـ البحراني، هاشم الحسيني، البرهان في تفسير القرآن، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ.

٢٣ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان، د. ط، ١٤٣٦هـ.

٢٤ـ التهانوي، محمد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.

٢٥ـ الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، الناشر: دار

الفضيلة، القاهرة ـ مصر، د.ط، د.ت.

٢٦ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، الناشر: دار العلم، لبنان ـ بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ.

٢٧ـ حب الله، حيدر، الوحي والظاهرة القرآنية، الناشر: دار الانتشار العربي، مركز البحوث المعاصرة، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٢م.

٢٨ـ الحساني، أحمد، مباحث في اللسانيات، الناشر: كلية الدراسات الإسلامية، دبي ـ الإمارات، ط٢، ١٤٣٤هـ.

٢٩ـ الحسن، مصطفى، النصّ والتراث، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠١٢ م.

٣٠ـ الحسن، مصطفى، موجز في طبيعة النص القرآني، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٤م.

٣١ـ حسين، سامي عطا، مقال: دعوى التعارض بين نصوص القرآن الكريم، مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية، ج١٤/ ٢، ٢٠١٠م.

٣٢ـ الحضرمي، أحمد، مقال بعنوان: أسباب النزول وازدواجية التوظيف الحداثي، مركز سلف للبحوث والدراسات، العدد ١٣٤.

٣٣ـ الحلواني، حسين بن محمد، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم ـ إيران، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٤ـ الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّي، الرسالة السعدية، الناشر: دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٥ـ الحلي، عز الدين، مختصر البصائر، قم ـ إيران، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، ١٣٢١هـ.

٣٦ـ الحيدري، كمال، من الخلق إلى الحق، بقلم: طلال الحسن، الناشر: دار فرقد، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٦هـ.

٣٧ـ الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، الناشر: مؤسسة الأعلمي، ط٢، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦هـ.

٣٨ـ الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط ٤، ١٤٣٤هـ.

٣٩ـ الرفاعي، عبد الجبار، دعوة الشيخ أمين الخولي، الناشر: مركز أفكار للدراسات الحديثة، ٢٠١٩م.

٤٠ـ الرومي، فهد بن عبد الرحمن، خصائص القرآن الكريم، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض ـ السعودية، ط٩، ١٤١٧هـ.

٤١ـ الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس،

الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ.

٤٢ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، الناشر: پژهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران ـ إيران، ط ١، ١٣٨٥ش.

٤٣ـ الزمخشري، جار الله، الكشاف، الناشر، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ.

٤٤ـ السبحاني، جعفر، المبسوط في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، ط١، ١٤٣١هـ.

٤٥ـ السبحاني، جعفر، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط٧، ١٤٢٩هـ.

٤٦ـ سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: منشورات الجمل، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٧ـ سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: منشورات الجمل، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨ـ سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، الناشر: دار الجديد، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

٤٩ـ سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: منشورات الجمل، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٥٠ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاتقان في علوم القرآن، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ.

٥١ـ شنيني، زهيرة، الخطاب النقدي عند رولان بارت، رسالة ماجستير، الجزائر، ٢٠١٢م.

٥٢ـ الشيرازي، محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٤، د.ت.

٥٣ـ الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الناشر: مدرسة الإمام علي، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢١هـ.

٥٤ـ الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، الناشر: عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ.

٥٥ـ الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤١٣هـ.

٥٦ـ الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، الناشر: جهان، طهران ـ إيران، ط١، ١٣٧٨ش.

٥٧ـ الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، الناشر:

إسلامية، طهران ـ إيران، ط٢، ١٣٩٥هـ.

٥٨ـ الصيني، إسماعيل محمود، المكنز العربي المعاصر، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ.

٥٩ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: دار أسوة، طهران ـ إيران، ط١، ١٤٢١هـ.

٦٠ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسّسة دار المجتبى للمطبوعات، قم ـ إيران، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٦١ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، الناشر: دار الأسوة، طهران ـ إيران، ط١، ١٤٢٦هـ.

٦٢ـ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٣ـ العاملي، حسين مكي، بداية المعرفة، الناشر: دار الزهراء، قم ـ إيران، ط١، ١٣٢٩هـ.

٦٤ـ عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، الناشر: دار الشروق، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١٧هـ.

٦٥ـ العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني، الناشر: منشورات الضفاف، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤٣٣هـ.

٦٦ـ عميرات، زكريا، الأحاديث القدسية الصحيحة، بيروت ـ

لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٥هـ.

٦٧ـ عنايـة، غازي حسـين، أسـباب النزول القـرآني، الناشر: دار الجليل، بيروت ـ لبنان، د.ط، د.ت.

٦٨ـ الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، الناشر: هجرت، قم ـ إيران، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٦٩ـ الفيروزآبـادي، محمد بن يعقوب، القامـوس المحيط، الطبعة الأميرية، ط ٣، د. ت.

٧٠ـ قانصـو، وجيـه، النـص الدينـي في الإسـلام، النـاشر، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠١٧م.

٧١ـ القمـي، عبـاس، سـفينة البحار ومدينـة الحِكم والآثـار، دار الأسوة، قم ـ ايران، ط٦، ١٤١٤هـ.

٧٢ـ الكلينـي، محمـد بـن يعقـوب، الـكافي، النـاشر: دار الكتـب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط٤، ١٤٠٧هـ.

٧٣ـ مجموعـة مؤلفين، دراسـات قرآنيـة مناهج التفسـير، الناشر: مركز الغدير، ط١، ٢٠٠٧ م.

٧٤ـ مجموعـة مؤلفين، قراءات معاصرة في النص القرآني، الناشر: مكتبة مؤمن قريش، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨ م.

٧٥ـ مصطفـى، عـادل، فهـم الفهـم (مدخـل إلى الهرمنيوطيقـا)،

الناشر: مؤسّسة هنداوي، د.ط، د.ت.

٧٦ـ المظفر، محمد رضا، المنطق، الناشر: دار الغدير، قم ـ إيران، ط ٨، ١٤٢٨هـ.

٧٧ـ معرفة، محمد هادي، التأويل في مختلف الآراء والمذاهب، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران ـ إيران، ط١، ١٣٨٥ ش.

٧٨ـ معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، الناشر، مؤسّسة التمهيد، قم ـ إيران، ط ١، ١٤٢٨هـ.

٧٩ـ المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، الناشر: المؤتمر العالمي، ط١، ١٤١٣هـ.

٨٠ـ نعمة، عبد الله، فلاسفة الشيعة، الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٧م.

٨١ـ الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، الناشر: مؤسسة فقه ومعارف أهل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤٣٣هـ.

٨٢ـ هاني، إدريس، الإسلام والحداثة، الناشر: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥ م.

٨٣ـ الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي، الناشر: دار الهادي، قم ـ إيران، ط١، ١٤٠٥هـ.

٨٤ـ الهنديجاني، عارف، علوم القرآن عند العلّمة الطباطبائي، الناشر: جمعية القرآن الكريم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٣٤هـ.

٨٥ـ وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، الناشر: دار قباء، القاهرة ـ مصر، د.ط، ٢٠٠٧ م.

**المواقع الإلكترونية**

٨٦ـ حوار عبد الكريم سروش مع موقع قنطرة:

*https://ar.qantara.de/content*

٨٧ـ حوار عدنان حسين أحمد، الحوار المتمدن، الجزء الرابع، (ندوة فكرية لنصر حامد أبو زيد تحت عنوان: هل هناك نظرية في التأويل القرآني)

*http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=*

٨٨ـ حوار محمد علي الأتاسي مع نصر حامد أبو زيد،

*https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com*

منشور على موقع رواق نصر أبو زيد.

٨٩ـ حوار محمد علي الأتاسي، مع نصر أبو زيد،

*https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com*

منشور في موقع رواق نصر أبو زيد.

٩٠ـ العمري، شحادة حميدي، مصطلح النص بين علماء الأصول

ودعاة الحداثة،

http://riyadhalelm.com/play8528html

منشور على موقع رياض العلم.

٩١ـ قراءة في مشـروع أبو زيد، لإدريس، محمد

https://www.mominoun.com/articles

٩٢ـ كلمة السيد منير الخباز

https://almoneer.org/?act=artc&id.

٩٣ـ لقاء مع عبد الكريم سروش

https://www.youtube.com/watch

٩٤ـ مجلة الجامعة الإسلامية/ عبد الخالق العف، موت المؤلف:

https://journals.iugaza.edu.ps/index

٩٥ـ مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب/ العدد الثاني، مقال بعنوان: المقاربة الحداثوية الآركونية للوحي، للدكتور حامد رجب عباس.

https://www.asjp.cerist.dz/en/article

٩٦ـ مركز الأبحاث العقائدية: http://www.aqaed.com/faq

٩٧ـ مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، لباديس، محمد، منشورة على موقع:

https://theses.univ ـ oran1dz/document

٩٨ـملحق جريدة النهار الثقافي، منشور في موقع: رواق أبو زيد للحوارات:

*https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com*

٩٩ـ مركز الابحاث العقائدية

*https://www.aqaed.com/book/ 554/index _ ejmali.html/*

التوحيد عند مذهب أهل البيتعليهم السلام الحسّون، علاء، نسخة إلكترونية.

١٠٠ـ موقع بوابة الأهرام: *http://gate.ahram.org.eg/News*

١٠١ـ موقع فهم الدين، مقال بعنوان: حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني:

ليحيى محمد. *http://www.fahmaldin.net/index.php?id*

١٠٢ـ موقع مجلة الرسالة/ العدد ١٨٣/ نظرية النبوة عند الفارابي، للدكتور إبراهيم بيومي مدكور:

*https://ar.wikisource.org/wiki*

١٠٣ـ موقع معرفة: عبد الكريم سروش.

*https://www.marefa.org*

١٠٤ـ موقع منير الخباز:

*https://www.almoneer.org/index.php?act=av&action=view&id=1356*

١٠٥ـ موقع: مؤمنون بلا حدود، مقال بعنوان: محمّد أركون وإعادة

قراءة النصّ القرآني، لسعيد عبيدي.

*https://www.mominoun.com/articles*

١٠٦ـ موقع وكيبيديا: عبد الكريم سروش.

*https://ar.wikipedia.org/wiki.*

١٠٧ـ موقع ويكيبيديا: نصر حامد أبو زيد.

*https://ar.wikipedia.org/wikikwv*

١٠٨ـ نصـر حامد أبو زيد:

*https://www.aljazeera.net/news/cultureandart*

# المحتويات

**الفصل الأول**

**مباحث تمهيدية**

**الفصل الثاني**

**طبيعة النص القرآني وخصائصه عند نصر حامد أبو زيد**

## الفصل الثالث

## طبيعة النص القرآني وخصائصه عند عبد الكريم سروش

**الفصل الرابع**

**نقد نظرية نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش**

# طبيعة النص القرآني وخصائصه

تتناول هذه الدراسة أسلوباً جديداً في بيان طبيعة النص القرآني وخصائصه، وفق المنهج الإسلامي الصحيح؛ وذلك من خلال عرض آراء الحداثويين -وأبرز من قال ببشرية القرآن، وأنه مُنتَجٌ ثقافي فلا يصلح لكلِ زمان ومكان-، ومن ثمَّ نقدها بموضوعيةٍ وشفافيةٍ.

إنّ هذا البحث في دراسته لطبيعة النص القرآني وخصائصه يُمثّل ردّاً لكثيرٍ من الإشكالات، وسداً لكثيرٍ من الثغرات، المتمثّلة بأبرز ما يتناوله الباحثون والمفكّرون الحداثويون، دون التحيّز إلى فئةٍ أو الوقوف عند أيّ رأي إلا بمناقشته وتحليله.

إنّ الهدفَ الأساسي من البحث هو الوصول إلى أنّ أيَّ فهمٍ وقراءةٍ لطبيعة النص القرآني يجبُ أن تكون نابعةً من القرآن، لا أن نعرضَ القرآن على أفهامنا؛ ثمّ نرتب آثارَ ذلك أو نتبنّى نتائجه؛ وذلك لقصور الأفهام ومحدوديتها مهما بلغت، والقرآن لا محدودية له ولا قصور فيه، وبذلك يبقى النص القرآني الدستور الإلهي والمرجع الأوّل لا غير.

أ. م. أركان الخزعلي

